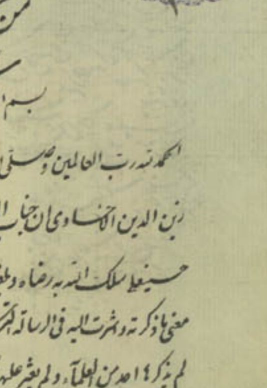


شرح فوائد شیخ احمد سلمه الله تعالی
از مؤلفات نور چشم مکرم
سید جلیل ... سلمه الله تعالی

هو المالک الملک
فصار ملکا للعبد المسکین ...
فی شهر رجب
۱۲۹۷



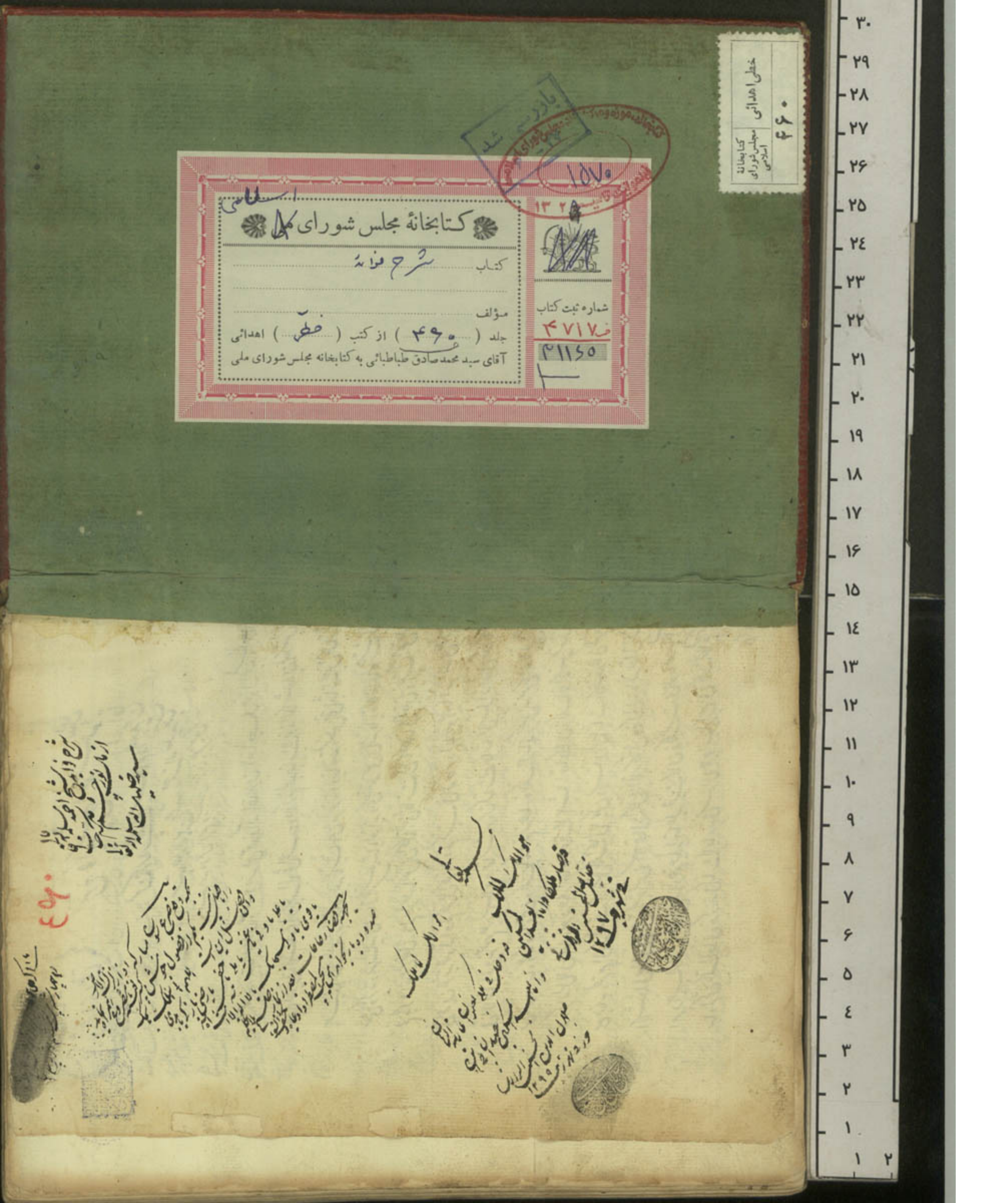
شرح فواید شیخ احمد سلمه الله تعالی
من تحریرات حجة الاسلام والمجتهدین آقا
سید جلال الدین بن مجتهد رحمة الله علیه میباشد

بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین ختم لنا بالخیر بمحمد

الحمد لله رب العالمین وصلی الله علی محمد وآله الطاهرین اما بعد فیقول العبد المسکین احمد بن زین الدین الاحسائی ان جناب الموفق المسدد والاکرم المجد جناب الاخوند الملا مشهد بن المقدس الملا محمد حسین عظم سلک الله به رضاه وبلغه ما یتمناه من امر آخرته ودنیاه قد التمس منی اثبات بعض الکلمات فی بیان معنی ما ذکرته واشرت الیه فی الرسالة التی سمیتها بالفوائد وهی مشتملة علی اثنی عشر فایدة لانها لما کانت مشتملة علی ما لم یذکره احد من العلماء ولم یعثر علیها شخص من الحکماء حتی کانت مع تاصلها فی الیقین وانتسابها الحق علیها فی الدین غریبة مجهولة اذ لم تجر علی الخواطر ولم تکتب فی الدفاتر وانما نبهوا علیها ائمة الهدی علیهم السلام فی الاخبار المرویة عنهم علیهم السلام وفیما فسروه من کتاب الله فاشار الی سلمه الله تعالی وبلغه ما تمناه من امور دنیاه وعقباه ان ابین ذلک بیانا یفهم منه عبارة تلک الرسالة ویحصل منه صریح الدلالة وان لم یذکر الدلیل لان الغایة معرفة عباراتها والوقوف علی اشاراتها وکان ذلک الالتماس منه فی عزمی مع جنابه المحترم الی مکة المشرفة ومثل تلک الحال لا یتمکن الانسان من اثبات الاستدلال لکثرة الاشتغال والملال وغایة التشویش والاستعجال بالحل والارتحال وذکر لی ایده الله تعالی ان الامر واجب لتوقف الانتفاع بها وفهم عباراتها علیه فحیث کان ذلک عندی معلوما لعدم الانس بها ولم تکن تلک المعانی مذکورة فی کتاب ولا جاریة فی سؤال ولا جواب لیرجع الی تلک الکلام النفیس

المراد

المراد وانما هی اشیاء مستنبطة الی ما ذکره العلماء والحکماء غریبة مستنکرة وان کانت من ائمة الهدی علیهم السلام من خواص شیعتهم مذکورة مشتهرة وکان سلمه الله علی ما ازنت علیه نفسی من حقه علی لذلک اوجب ذلک الالتماس علی الا انی آت بما یسهل الاتیان به لان هذا علی فی مثل هذا الحال غایة المقدور ولا یسقط المیسور بالمعسور مستعینا بالله علی الاداء وسائلا منه عز وجل الرضا وانه علی کل شیء قدیر وصدرت المتن بقولی قلت والشرح بقولی اقول لیتبین من ذلک الفروع والاصول قلت انی لما رایت اکثر من الطلبة یتعمقون فی المعارف الالهیة اقول ذلک لشدة تحقیقاتهم وکثرة تدقیقاتهم وایراداتهم للاشکالات وایرادهم للاعتراضات حتی لا یکاد تجد شخصین متوافقین وذلک لاختلاف افهامهم وانظارهم وتغایر مذاقاتهم واعتباراتهم والسبب فی ذلک انهم یقولون ان الاعتقادات امور عقلیة ولا یجوز التقلید فیها ویلزم من هذا ان کل واحد یثبت ما یفهمه وحیث کان الظاهر تابعا للباطن ودلیلا علیه کما قال الرضا علیه السلام قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال علی ما هناک لا یعلم الا بما هیهنا الخ وانت اذا نظرت الی صورهم وکلامهم واخلاقهم الطبیعیة رایتها کلها مختلفة وهی صفة بواطنهم فاذا اجری کل واحد منهم علی مقتضی طبیعته فانه کما هو مقتضی قولهم ان الاعتقادات امور عقلیة لا یجوز فیها التقلید وجب ان یختلفوا ولا یتفقوا بخلاف الذین یعتقدون بعقولهم ما یفهمونه من شیء واحد بان یکون کل واحد منهم طالبا المراد من شیء من ذلک الشیء الواحد فانهم لا یختلفون لاجتماعهم علیه مثاله اذا نظر جماعة الی شخص حاضر عندهم فانهم لا یختلفون فی وصفه اختلافا کثیرا الا ان افهامهم فی ادراک صفاته تابعة لابصارهم فیفهمون مما اراد هؤلاء مثال الذین یعتقدون بعقولهم ما علمهم الله سبحانه وخبرهم نبیه واوصیائه صلی الله علیه وعلیهم اجمعین فانهم لا یکادون یختلفون لان کلام الله سبحانه وکلام نبیه واوصیائه صلی الله علیه وعلیهم السلام یجمعهم واما الذین یعتقدون ما یخطر علی خواطرهم من غیر امر جامع ترجع تلک الخواطر الیه بل


کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب شرح فوائد
مؤلف
جلد (۴۶۰) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی
شماره ثبت کتاب
۴۷۱۷
۲۱۱۶۵
خطی اهدائی
کتابخانه مجلس شورای اسلامی
۴۶۰

منفرد عن غيره فانهم كما كانوا مختلفين في الصور بحيث لا تجد اثنين منهم على صورة واحدة كذلك هم في
اعتقاداتهم **ويتوهمون انهم يتفقوا في المعنى المقصود** يزعمون ان مقالهم
انما هي في تحقيق الحق الذي هو المقصود وليس كذلك لان الحق المقصود هو معرفة الله كما وصف نفسه به على السنة
اوليائه لا على السنة المتكلمين والحكماء، فاذا كان الله سبحانه اكمل الدين لنبيه صلى الله عليه وآله وفيه الحق
فقد استحفظه كله عند اوصيائه عليه وعليهم السلام كما قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم فمن اراد ان يعرف الله
بعقله فليعرفه بما وصف به نفسه ولا وصف نفسه الا على السنة اوليائه صلى الله على محمد وآله فالواجب ان
ينظر فيما قالوا ويفهم ما ارادوا واما من لم ينظر في ذلك ويريد ان يعرف الله سبحانه فانه لا يصح فهمه الا
على الباطل لانه ما وصل الى الازل ولم يره لضعف ما رأى والعقول لا تدرك الامور المقدسة عن الادراك
فكيف يعرف الله من لم يأخذ عن عارف **وهو يتعمق في الالفاظ لا غير** وذلك
لانهم اذا لم يصلوا الى القديم تعالى ولم ينزل اليهم كان ما يعرفون ما يدلهم اللفظ عليه ولهذا قالوا ان الوجود
يطلق على الله سبحانه وعلى المخلوق بالاشتراك المعنوي لانهم يقولون ان المفهوم منه هو المعنى المصدري اي الكلي
او البسيط المعبر عنه بالفارسية بهست وهذا عندهم هو حقيقة الشيء سواء كان واجبا ام ممكنا فلزم
ان يكون الخالق عز وجل والمخلوق من سنخ واحد فيشتركون به ولا شك ان من كان كذلك فهو مشابه
لغيره ويلزم من هذا القول الحدوث في الواجب تعالى ولو انهم رجعوا في تعقلهم وفهمهم الى ما وصف به نفسه لاهتدوا
اعتقادهم مثل قوله تعالى ليس كمثله شيء فان من صدق الله سبحانه بما انزل في كتابه بانه تعالى ليس كمثله شيء ابطل
بان الوجود يصدق على الرب والعبد حقيقة بطريق الاشتراك المعنوي لاستلزام ذلك المساواة التي هي
اشد من المماثلة ومن قال بالاشتراك المعنوي فانه انما عول على مدلولات الالفاظ فان وجود الله تعالى
عنده وجود في الحقيقة ووجود العبد المخلوق كذلك وجود في الحقيقة وهذا هو معنى قولي وهو يتعمق في الالفاظ لا غير

رأيت انه علي ان اردعهم بعجائب من المطالب انما اردت هداية من
سبقت له العناية بالنجاة لا يمكن ذلك في حق من عنده علم بشيء خصوصا من يسمي نفسه بالعلم فانه
قد انس باشياء لا تقدر نفسه على مفارقتها ولا يقدر ان يقال فيه انه كان لا يعلم حتى يعلم فاذا سمع خلاف
ما عنده رده بشبهة من كلامهم فرض نفسه بالبقاء على الحالة الاولى واما اذا ذكرت اشياء لم يسمع بها
ولم يذكرها فلا يكون له سبيل الى فهمها فضلا عن ردها لان نفسه تنازع اذا سمع شيئا غريبا فيقلب الاطلاع
عليه مع الغفلة عن معارضته فيكون ح قلبه فارغا فيتمكن من هذا الامر الجديد الذي فيه نجاته وهذا معنى قولي
ان اردعهم بعجائب من المطالب **لم يذكر اكثرها في كتاب ولم يجر ذكرها
في خطاب** لم يذكر اكثرها في كتاب يعني انه قد يذكر بعض منها الا انه ليس على هذا النحو من
البيان او يذكر مجملا اشتمل ما يأتي في ذكر الحصص الحيوانية في الانسان والفرس والطير فانهم يذكرون
انها من حقيقة واحدة هي الحيوان وانها متساوية وانما تميز بالفصول وانا قد ذكرتها على نحو ما غفل
عليه الحكماء ولا وقف عليه العلماء لانهم يأخذون تحقيقات علومهم بعض عن بعض وانا لما لم اسلك
طريقهم واخذت تحقيقات ما قلت عن ائمة الهدى عليهم السلام لم يتطرق على كلماتي الخطأ لاني ما اثبت
في كتبي فهو عنهم عليهم السلام وهم معصومون عن الخطأ والغفلة والزلل ومن اخذ عنهم لا يخطي من حيث
هو تابع وهو تأويل قوله تعالى سيروا فيها ليالي واياما آمنين وقولي ولم يجر ذكرها في خطاب
يعني انه انما يذكر في الاحاديث بالاشارة والتلويح لاهله وعلى الله قصد السبيل
فيكون ذلك بدليل الحكمة الحكمة قد تطلق ويراد بها الحكمة العلمية ونحن نريد
بها الحكمة العلمية والعملية معا لان دليل الحكمة هو الكشف العياني الذي يخبر به المستدل بعد معاينة
ما اراد من معاني الفاظه لا مجرد الالفاظ والحكم على ذلك ويسكن الدعوى بغير شروط

المدعي باطلة فقولي دليل الحكمة هو العلمية والعملية بشروطهما لان احدهما لا يغني عن الآخر وان كان شروطه
شروط العلمية ان يجمع قلبه على استماع الحق والتوجه اليه من غير ان يريد العناد والرد لانه لو استمع وهو يريد
الرد او العناد كان مشغولا بغير ما هو بصدده فيتفرق قلبه ولا يفهم المراد وان لا يركن نفسه الى ما انست به
فان حب الشيء يعمي ويصم المحب حتى انه يصعب عليه مفارقة ما عنده من القواعد والضوابط فان من اعتمد
على ذلك غالبا لا يصيب الحق بل يرى كلما يوافق قواعده صحيحا وان كان عند نفسه مرجوحا فان
التفت الى مرجوحيته اغمض عنه عمدا واعمل قواعده ويرى كل ما يخالفها باطلا وان وجد في نفسه
راجحيته او حقيته اتكالا على قواعده ولعل الغلط انما هو في القواعد اما في اصل صحتها او في عمومها فاذا
ترك العناد والانس بالمسئلة وعدم الالتفات الى القواعد وانما نظر فيما يرد عليه من الكتاب والسنة وفيما
اراه الله سبحانه من آياته في الآفاق وفي نفسه بمحض همه وذكائه بحيث يكون متعلما من الكتاب
والسنة وآياته قابلا منها مصدقا لها فيكون تابعا ولا يكون مأولا للكتاب والسنة وآيات الله
سبحانه على ما يلائم مراده وشهوته فيكون متبوعا وهي تابعة له وشروط العملية ان
يكون مخلصا لله عز وجل في توحيده وعبادته بحيث لا يكون له غرض الا رضا الله تعالى في
كل شيء فاذا تمت له شروط العلم وشروط العمل جميعا على الوجه المطابق للكتاب والسنة حصل
له دليل الحكمة التي لا يعرف الله الا به **لان الذي كانوا طلبوا به الغاية
دليل المجادلة بالتي هي احسن** وعني بدليل المجادلة بالتي هي احسن ما ذكره
العلماء في كتبهم من البراهين والاقيسة بجميع انواعها كما هو مقرر في المنطق وفي علم الاصول و
هذه الادلة انما هي مستنبطة من ادراكات عقولهم وافهامهم ولو عرفوا بها الله تعالى لكان مدركا
لعقولهم وافهامهم هذا اذا كانت المجادلة بالتي هي احسن بان يكون الدليل على نحو ما قررنا وحده واما لو كان

بخلاف ذلك لم ينتفع به احد وان كان في غير معرفة الله سبحانه **وذلك لا يوصل
الا الى عالم الصور او المعاني** يعني ان دليل المجادلة بالتي هي احسن على كمال ما ينبغي فيه لا يوصل
الا الى عالم الصور التي هي المحدودة بالابعاد سواء كانت جوهرية كالمحسوس او عرضية كالاشباح المثالية
او المعاني التي هي الذوات المادية سواء كانت مادتها عنصرية ام نورية ام غيرهما كالمعاني المصادر لان المراد
بها ما هو اعم من الذوات الاصطلاحية اعني ما وضعت الالفاظ بازائها او ما ليس بحته وسواء كانت كلية او جزئية
لان المراد منها حقائق الاشياء المطلقة سواء كانت هي المواد خاصة ام الاشياء المركبة منها ومن الصور
مع قطع النظر عن التركيب والحاصل ان جميع ذلك اعني ما يكون مدركا ومحصلا بدليل المجادلة بالتي هي احسن
لا ينفك عن الاشارة العقلية او الحسية وكل ذلك يستلزم الحصر والاحاطة وكل شيء من ذلك غير
جائز في معرفة الذي لا تدركه الابصار ولا تحويه خواطر الافكار فلهذا قلنا ان هذا الدليل لا يوصل الا الى
عالم الصور او المعاني وما كان كذلك امتنع استعماله فيما ليس كذلك **ولا يوصل الى الاشياء
كما هي كما قال النبي صلى الله عليه وآله اللهم ارني الاشياء كما هي**
ان دليل الحكمة يوصل من استعمله الى معرفة حقائق الاشياء على ما هي عليه في نفس الامر وهي التي سألها
النبي صلى الله عليه وآله من ربه ان يريه اياها لان الاشياء اذا نظرت اليها من حيث هي كانت مجردة
عن كل ما سوى ذاتها والشيء اذا نظرت مع قطع النظر عن جميع مشخصاته ومميزاته خلص من جميع
الجهات والكيفيات والنسب واذا خلص من ذلك كله تجرد عن الجهات والاشارات والهيئات و
الاوضاع فلا يكون معنى ولا صورة لاستلزامهما الاشارة **ولا يوصل الى ذلك
الا دليل الحكمة** لانه يوصل الى معرفة الشيء معرى عن كل شيء حتى عن جهة التعري والتجرد
عن الكيف والاشارة بخلاف غيره من دليل الموعظة الحسنة ودليل المجادلة بالتي هي احسن

في ذلك ان يهدي به من التمس الهدى بهذا الدليل سواء السبيل **وحسبنا الله ونعم الوكيل** انما قلت من التمس الهدى بهذا الدليل لان من كان كذلك لابد وان يكون همه رضى الله سبحانه لا غير ومن كان كذلك لا يعتمد العناد ولا الركون الى ما انست به نفسه وان تبين له انه مرجوح ولا يرجع الى قواعده لا غير مع ان ما خالفه ايضا جار على قواعد تعارض قواعده وربما كان اصح منها وانما يطلب الحق وهو محسن لعدم تقصيره وقد ضمن الله لمثل هذا ان يهديه الى الحق الذي يرضى به كما قال تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان الله لمع المحسنين ولا يكون في الحقيقة مجاهدا في الله الا اذا وفق لاستعمال هذا الدليل وذلك لان الله سبحانه لا يخلف وعده فلو كان ما نحن بصدده من استعماله انه مجاهد في الله لكان من فعل ذلك وصل الى العلم الذوقي لضمان الله تعالى للمجاهد فيه فلما لم يصل اولئك الى العلم العيانى بمثل استعمال المجادلة بالتي هي احسن علم ان ذلك لا يتحقق به المجاهدة في الله وانما يتحقق باستعمال دليل الحكمة بشروطه التي يتحقق بها دليل الحكمة من مثل الشروط التي ذكرناها التي هي الصدق في العلم والعمل كما اشرنا اليه سابقا **الفائدة الاولى في ذكر تفصيل الادلة الثلثة** يعني في ذكر بيان اقسامها وانها تنقسم باعتبار انواعها الى ثلثة ادلة **وذكر مستندها وشرطها** يعني في ذكر مستندها الذي تحصل هي منه وشرطها الذي يتحقق به على كمال ما ينبغي **اعلم هداك الله ان الادلة ثلثة كما قال تعالى لنبيه ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن فالاول دليل الحكمة** يعني ان قوله ادع الى سبيل ربك اي الى ما يريد الله سبحانه من عباده المكلفين بامداد ثلثة لان المدعوين من المكلفين ثلثة انواع فان كانوا من الحكماء العقلاء والعلماء الالباء ادعهم الى الحق الذي يريد الله سبحانه منهم من معرفته بدليل الحكمة يعني بالدليل الذوقي العياني الذي يلزم منه الظهور والبداهة

بالمستدل عليه لانه نوع من المعاينة مثل ما قلنا في كثير من كتبنا ومباحثنا لمن يقول على ان حقائق الاشياء كامنة في ذاته بنحو اشرف ثم افاضها آه قلنا لابد ان يكون لذاته تعالى قبل الافاضة حال مغاير لما بعد الافاضة سواء كان التغير في نفس الذات ام فيما هو في الذات لانه ان حصل التغير في الذات لزم حدوث الذات وان حصل التغير فيما هو في الذات اعني حقائق الاشياء فقد كانت الذات محلا للمتغير المختلف ويلزم حدوث الذات وهذا الشيء قطعي ضروري من نوع دليل الحكمة وهو اشرف الادلة ولهذا قدمه الله سبحانه فقال فالاول دليل الحكمة **وهو آلة للمعارف الحقية** يعني ان دليل الحكمة آلة لتحصيل المعارف الالهية الحقية وبه يعرف الله لا بغيره من الادلة والذين يطلبون معرفة الله بغيره مثل دليل الموعظة الحسنة كما اذا قلت ان اعتقدت ان لك صانعا فلا شك في كونك ناجيا من عقوبته وان لم تعتقد لم تقطع بنجاتك من عقوبته بل يجوز ان يعذبك فلا يحصل لك القطع بالنجاة الا مع اعتقاد وجوده تعالى وهذا المثل نحو دليل الموعظة الحسنة ومثل هذا لا يحصل به المعرفة الحقية وانما هو بيان طريق السلامة وكذلك مثل دليل المجادلة بالتي هي احسن كما اذا قلت ان كل الموجودات قديم خالق وليس بمخلوق ثبت الواجب تعالى والا فلابد لها من صانع او نستحيل ان توجد نفسها او توجد بغير موجد لها وكلا الوجهين محال وهذا المثل نحو دليل المجادلة بالتي هي احسن ومثل هذا لا تحصل به المعرفة الحقة وانما هو يقطع حجة المخالف بخلاف مثل دليل الحكمة كما اذا قلت ان كل اثر يشابه صفة مؤثره وانه قائم به اي بفعله قيام صدور كالكلام فانه قائم بالمتكلم قيام صدور وكالاشعة والصور في المرايا فالاشياء هي ظهور الواجب تعالى لها لانه تعالى لا يظهر بذاته والا لاختلف حالاته ولا يكون شيء اشد ظهورا وحضورا وبيانا من الظاهر في ظهوره لان الظاهر اظهر من ظهوره وان كان لا يمكن التوصل الى معرفته الا بظهوره مثل القيام والقعود فان القائم اظهر في القيام من القيام وان كان لا يمكن التوصل اليه الا بالقيام فتشير يا قائم ويا قاعد فانت انما تعني القائم لا القيام لانه الظهور لكن بالقيام غيبك عن مشاهدة القيام هذا الا ان تلتفت الى نفس القيام فتحجب عنك القائم

بالقيام فهذا الاستدلال الذي هو من دليل الحكمة يكون عند العارف اظهر من كل شيء كما قال سيد الشهداء عليه السلام ايكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك آه وتحصيل المعرفة الحقة لا يحصل بغيره مما **وبه يعرف الله سبحانه ويعرف ما سواه** يعني ان دليل الحكمة به يعرف الله ويعرف ما سواه اي ما سوى الله سبحانه مثل آياته الدالة عليه تعالى كمعرفة النفس فانك اذا عرفتها مجردة عن كل نسبة واضافة وعن جميع العوارض والمشخصات بان تعتبرها مجردة عن جميع سبحاتها من جهة اشارة عرفت انه تعالى لا ماهية له اي وصفه لنفسه تعالى لعبده فمن عرف وصفه لنفسه عرفه وهي في حقيقة ذلك الوصف **ومستنده الفؤاد والنقل** يعني انه ينشأ عن الفؤاد لانه انما يدرك بنظره والمراد بالفؤاد في كلام الائمة عليهم السلام هو الوجود بالمعنى الثاني الذي ذكره في شرح مشاعر الملا صدر الدين الشيرازي اعني الشيء من حيث كونه اثر فعل الله فان الشيء له اعتباران اعتبار من ربه وهو انه آية الله واثر فعل الله واعتبار من نفسه وهو هويته من حيث نفسه وهو الماهية الثانية ويحتمل ان يراد بالفؤاد ما ذكرناه بالمعنى الاول وهو اول قابل من فعل الله وهو عندنا هو المادة المطلقة وانفعاله عند فعل الله هو الماهية الاولى التي هي قابليته والحاصل ان الفؤاد هو الوجود وهو الذي يعرف الله وبه يعرف الله وهو في الانسان بمنزلة الملك في المدينة والقلب بمنزلة الوزير وانما انحصر دليل الحكمة الاصطلاحي في ادراك الفؤاد لانه هو الذي يدرك الشيء مجردا عن جميع ما سوى محض وجود الشيء مع قطع النظر عن جميع عوارض الشيء الذاتية كاركانه الاربعة ومتمماته العارضية كالكيف والكم وغيرهما والحس من غير الفؤاد فلذا كان محل المعرفة ولذا قلنا مستنده الفؤاد **واما النقل فالمراد به الكتاب والسنة** ومعنى كونهما مستندا لذلك الدليل انهما محل استنباطه لاشتمالها على الاحتجاج به على وجه الاكمل الخفي والعلن وسيأتي الاشارة الى بيان ذلك **اما النقل فهو الكتاب والسنة** انما قدمنا ذكر النقل على ذكر الفؤاد لكونه محلا لاستنباط

ذلك الدليل ومتبوعا للفؤاد ولان الكلام في النقل قليل اذ لا اراد بيان ذلك وانما المراد مجرد ذكره واخرنا الفؤاد في البيان لطول الكلام عليه بالنسبة الى النقل والمراد بمستنده منهما هو المحكم منهما لا المتشابه **واما الفؤاد فهو اعلى مشاعر الانسان** لان مشاعر الانسان الصدر والمراد به الخيال والنفس الكلية التي هي محل الصور العلمية كلية كانت او جزئية فهو محل العلم ويقابله الجهل والقلب وهو محل المعاني واليقين بالنسبة الحكمية ويقابله الشك والريب والفؤاد وهو محل المعارف الالهية المجردة عن جميع الصور والنسب والاوضاع والاشارات والجهات والاوقات ويقابلها الانكار فهو اذن اعلى مشاعر الانسان **وهو نور الله الذي ذكره في قوله اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله** لانه عليه السلام يريد بهذا النور هو الفؤاد لان الصادق عليه السلام ذكر ان ضياء المعرفة يتجلى في الفؤاد وذكر عليه السلام في حديث آخر انه هو النور الذي خلق الله منه المؤمن وانه هو نور الله الذي هو الفراسة كما في الحديث **وهو الوجود لان الوجود هو الجهة العليا من الانسان يعني وجهه من ربه** كما ذكرنا قبل من ان كل شيء له اعتباران اعتبار من ربه وهو الوجود وهو الفؤاد وله وزير يعينه على ما يقتضيه من الطاعات وهو العقل واعتبار من نفسه وهو المهية وله وزير يعينها على ما تقتضيه من المعاصي وهو النفس الامارة بالسوء **لان الوجود لا ينظر الى نفسه ابدا بل الى ربه كما ان المهية لا تنظر الى ربها ابدا بل الى نفسها** يعني ان الوجود اثر وصفة والاثر والصفة لا تحقق ولا تعقل الا تابعا متقوما بغيره بخلاف المهية فانها هي هوية الشيء من حيث هو فهي لا تعقل الا مستقلة ولهذا قيل انها حدية الاصل كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار وقد اشار الصادق

عليه السلام الى هذا المعنى في تفسير قوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات باذن الله
قال عليه السلام الظالم يحوم حول نفسه والمقتصد يحوم حول قلبه والسابق يحوم حول ربه آه فالاول في هذا الحديث العامل بمقتضى نفسه
فانها ناظرة الى نفسها والثالث فيه العامل بمقتضى فؤاده ووجوده فانه بمقتضاه ناظر الى ربه لا غير
واما شرطه فان تنصف ربك لانك حين تنظر بدليل الحكمة انت تحاكم ربك وهو يحاكمك
الى فؤادك كما قال سيد الوصيين لا تحيط به الاوهام بل تجلى لها بها وبها امتنع منها
واليها حاكمها   والمراد من شرط دليل الحكمة ما يترتب عليه فتح باب النور على فؤاده لانك اذا
لم تنصف ربك لم يفتح باب النور والبصيرة مثلا هو تعالى قال افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي
الا ان يهدى وقال الم اعهد اليكم يا بني ادم ان لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين وان اعبدوني
هذا صراط مستقيم يعني ان الشيطان يدعوكم الى النار والله يدعوكم الى الجنة والمغفرة باذنه فاذا بين لك في
نفسك شيئا حقا فانه سبحانه يحاكمك عند نفسك ويقول افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي
الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون فان قلت نعم فتح لك باب النور والهدى وان لم تقبل منه وتبعت شهوة
نفسك او ما تعودت به نفسك او ما طابق قواعدك وهي بخلاف ما ظهر لك لم تنصف ربك فاذا لم تنصفه بعد
ما بين لك من الحق في نفسك حجب عنك نور الهدى والفهم فلم تنتفع بما ظهر لك في نفسك فشرطه ان تنصف
ربك بان تتبع ما بين لك من الحق ومعنى قول امير المؤمنين عليه السلام بل تجلى لها بها يعني انه سبحانه
لا يظهر ذاته لخلقه ولا تغيرات احواله فانه لم يظهر ثم ظهر ومتغير الاحوال حادث وانما يظهر للشيء بصنعه
فاذا وجد المصنوع ونظر في نفسه انه مصنوع عرف ان له صانعا فقد ظهر له به ومعنى قوله عليه السلام وبها
امتنع منها انه تعالى لما خلقها وجب ان تظهر متلبسة بصورة المصنوعية من التركيب والتأليف والحاجة والعجز

فاذا

فاذا كانت كلك لا تعرف الا ما هي عليه فلا تعرف الا ما كان مثلها فكان وجودها حجابا لها من ادراك
كنه عزته   فربك يحاكمك عندك   يعني انه تعالى يقيم عليك الحجة في نفسك حتى
تعرف في نفسك صحة ما يريد منك فان اجبته واقررت بما عرفك اقرارا لا بخصوص اللسان بل باللسان
في الاقوال وبالجنان في الاعتقادات وبالاركان في الاعمال فقد انصفت ربك وصح تنصفك
استدلالك بدليل الحكمة حتى تصل به الى عالم الانوار وتقف به على خفايا الاسرار والا فلا   وزن
بالقسطاس المستقيم ذلك خير واحسن تأويلا   يعني انك تجتهد ايها الناظر بدليل الحكمة
في النظر في الافاق وفي النفس مع اجتهادك في اخلاص النية في العلم والعمل والالحاح في الكثير والقليل
وتقف عند بيانك وتبينك وتبيينك على قوله تعالى ولا تقف ما
ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلا
وقوله وتقف عطف على تنصف يعني ان شرطه ايضا ان تقف عند بيانك اي عند ما اثبت لنفسك تبينك
من البيان في معارفك واعتقاداتك وعند تبينك اي عند تحصيلك للبيان وطلبك له وعند
تعبرك ما يخفى عليك تقف عند ذلك كله اي تكون حينئذ ذاكرا لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم
ليكون ذلك زاجرا لك عن القول على الله بغير علم فانك مسؤل عما سمعته اذنك ورأته عينك ووعاه
فؤادك   وتنظر في تلك الاحوال كلها بعينه تعالى لا بعينك لقوله تعالى
ولا تمش في الارض مرحا انك لن تخرق الارض ولن تبلغ الجبال طولا
تنظر في تقدير معارفك على حسب احتمالك واحتمال من تعلمه وفي استماعك وابصارك وفهمك وفكرك
وتعبرك تنظر في تلك الامور كلها بعينه تعالى اي العين التي هي وصف نفسه لك اعني وجودك من
حيث كونه اثرا ونورا وهو حالة معرفتك لنفسك اذا كشفت عنها جميع السبحات من غير اشارة

فانها حينئذ من الله سبحانه اعارك اياها لتعرفه بها اذ لا يعرف الا بها لا بعينك التي هي انت من حيث
انك انت انت فانك لا تعرف بهذه العين الا الحادثات المتناهية الفانية فلا تمش في ارض قابليتك
من حيث هي هي فانه هو المشي المرح لانه مشي في ظلمات ارض الماهية فانك مع ما انت عاجز ذليل ليس لك
قدرة على حال ولا استقلال فلا تقدر ان تخرق الارض فتتصرف فيها بغير ربك التي من ذاتك اذ لا قوة
لك الا من عطاء الله الذي لا يناله الا الخاشعون العابدون ولا ان تبلغ طول الجبال من نفسك
فهذا نمط دليل الحكمة   يعني ان هذه الوصية بانك لا تسارع في تحقيق
الاشياء بل تزن بالقسطاس المستقيم ولا تتبع ما ليس لك به علم فلا تقل سمعت ولم تسمع او رايت ولم تر او
فهمت ولم تفهم فانك مسؤل عن ذلك واذا ادركت شيئا فلا تنسب شيئا من ذلك الى نفسك اذ لا حول
لك ولا قوة الا بالله فان هذه وامثالها من نوع دليل الحكمة   واما دليل الموعظة
الحسنة فهو آلة لعلم الطريقة وتهذيب الاخلاق وعلم اليقين والتقوى   لانه
طريق الاحتياط وما فيه السلامة والنجاة والظفر بالمطلوب وعلم الطريقة اي طريقة السلوك العلمي الذي هو روح السلوك
العملي وذلك معرفة تهذيب الاخلاق من تعديل احوال النفس بان تعرف التخلق باخلاق الله وتتخلق بها على نحو
ما تخلق بها الروحانيون من الدوام عليها والملازمة لها بالاعمال والاداء بامتثال اخلاق الله من
دوام الذكر وعدم الغفلة وتجنب ما فيه الهزر كالاخلاق الذميمة من الطمع والحرص والبخل والشح والسرف
والتبذير والجبن والتهور والبلادة والجربزة وامثال ذلك وعلم اليقين والاستقامة على الطاعات
والاعمال الصالحات والتقوى والزهد حتى تتخلق باخلاق الروحانيين ونفع الاشياء لتحصيل هذه وامثالها
دليل الموعظة الحسنة   وان كانت هذه العلوم تستفاد من غيره
يعني ان علم اليقين والتقوى وتهذيب الاخلاق قد تستفاد من غير هذا الدليل الذي هو دليل الموعظة الحسنة

لكن

لكن بدون ملاحظة هذا الدليل لا تقف على اليقين لانه اقل ما قسم الله
بين العباد   يعني ان اليقين والاطمينان الذي هو اصل علم الاخلاق لا يكاد يتحقق الا بهذا الدليل
لانه باعث على العمل ومانع من الشك والريب فلابد في حصول اليقين من ملاحظة هذا الدليل
ومستنده النقل والعقل   يعني ان منشاه المرتب له والمقوم لاركانه النقل لانه ثمرة
اليقين ودليل الموعظة الحسنة ثمرة اليقين والنقل هو الكتاب والسنة لانهما مستند كل شيء ومبدء كل خير
وشرطه انصاف عقلك يعني ان لا تظلمه ما يستحقه وما يريد منك من الحق
يعني شرط صحته وصحة الانتفاع وتمام تاثيره انصاف عقلك بمعنى انه اذا اورد عليك هذا الدليل فان معاد الحق
والنجاة والاحتياط والعقل يحكم عليك بما تقتضي امثال ذلك فان انصفته اطعت عقلك بان تلتزم ما الزمك
به من هذا الدليل لما بينهما من كمال المجانسة والاتحاد ولما كان العقل اشد الاشياء صداقة ونصحا كان
مستحقا للقبول منه فاذا لم تقبل منه فقد ظلمته ما يستحقه   ومثاله قوله تعالى قل ارايتم ان كان
من عند الله ثم كفرتم به من اضل ممن هو في شقاق بعيد وقوله تعالى قل ارايتم ان كان من
عند الله وكفرتم به وشهد شاهد من بني اسرائيل على مثله فامن واستكبرتم ان الله لا
يهدي القوم الظالمين وكقول الصادق عليه السلام لعبد الكريم بن ابي العوجا حين انكر
على الطائفين بالبيت الحرام قال ما معناه ان كان الامر كما تقولون فانتم وهم سواء
وان كان الامر كما يقولون وهو كما يقولون فقد نجوا وهلكتم   هذا وامثاله من
نوع هذا الدليل المشار اليه ولهذا قلت فهذا نمط دليل الموعظة الحسنة   انما مثلت بهذه الآيات
ليعرف هذا النمط وهو كثير الامثال في الاحتجاجات   واما دليل المجادلة بالتي
هي احسن   اما دليل المجادلة بالتي هي احسن فهو مشهور معروف بين العلماء بل يحكى ان الدليل

مفروضة لانه محل المناقشات والمعارضات واما الدليلان الاولان فليس فيهما مناقشة ولا معارضة
لانه لو استدل الشخص باحد الدليلين الاولين وعارض فيه شخص كانت المعارضة ليست منه وانما هي من
دليل المجادلة بالتي هي احسن لانه لما كان مبناه على المقدمات ومنها محل بالمعارف فلشايع وكل اولي
ومعانيها منها مفاهيم ومنها معاني ومنها مصاديق ومنها معان مصدرية ومنها لغوية ومنها اصطلاحية
ومنها مدلولات فيحصل في كثير من القضايا الاشتباه لبعضها ببعض على ان تلك النسب تترتب على حسب
افهامهم وافهامهم مختلفة فترد الاشكالات والاشتباهات بخلاف الدليلين الاولين فانهما لم يبنيا
على شيء من ذلك فاذا اعترض عليهما معترض فقد اعترض فيهما بغيرهما   فهو لاهل العلم
الشرعية   يعني ان هذا في الغالب اعظم منفعة في الاحكام الشرعية الفرعية والاصل في ذلك
ان العلوم النافعة ثلثة كما في الحديث النبوي صلى الله عليه وآله اية محكمة وفريضة عادلة وسنة قائمة وما خلا
ذلك فهو فضل والادلة ثلثة كما مر ومعلوم عند اهل العلم العياني ان دليل الحكمة للاية المحكمة اي علم التوحيد
وما يلحق به ودليل الموعظة الحسنة للفريضة العادلة اي علم الاخلاق والتهذيب تهذيب النفس ودليل المجادلة
بالتي هي احسن للسنة القائمة اي علم الشريعة ولاجل ذا اشرت الى التوزيع بان يكون كل دليل لعلم
ومستنده العلم والنقل   اي شأن هذا الدليل العلم اعني حصول المعلوم
او الصورة وهو عبارة عن المكتوب في النفس كما ان اليقين عبارة عن الجموع في القلب من المعاني اليقينية
وان المعرفة عبارة عن الجلاء نور المعرفة في الفؤاد على نحو ما اشرنا اليه وياتي ان شاء الله تعالى كثير من
بيان ذلك   وشرطه انصاف الخصم   بان يقيم الدليل على النحو المقرر في
علم الميزان وقد ذكره العلماء في كتبهم الاصولية والفروعية بل لا يكاد يسمع غير هذا الدليل ولو قرر على خصمه
في اقامة الدليل على المدعى او على ابطال دعوى خصمه بنوع من المغالطات فقد ظلم الخصم وان كان مبطلا لان

المجادلة بالتي هي احسن بل بالتي هي اسوء ولهذا قلت   والا لم تكن المجادلة بالتي هي   تكون
احسن وهو مثل ما قرره اهل المنطق من المقدمات وكيفية الدليل وما ذكره
اهل الاصول وغيرهم من الادلة وكيفية الاستدلال على نحو لا يكون فيه
انكار حق وان كان من خصمك المبطل في مطلبه ولا فيه استدلال بباطل على حق
ولا على ابطال باطل ولا يحتاج هذا الى تمثيل لان الكتب مشحونة به بل لا تكاد
تجد غيره الا نادرا وذلك لان اصناف المستدلين والمستدل لهم وعليهم لا تخلو
من اخذ حظ من دليل الموعظة الحسنة فانه بشرطه طريق السلامة والراحة
في الدنيا والنجاة في الاخرة وهذا اذا لم تنل دليل الحكمة والا فخذه وكن من
الشاكرين فليس وراء عبادان قرية والله سبحانه يحفظك وعليك
وهذه الكلمات معناها   في بيان معرفة الوجود
يعني في بيان تقسيم ما يسمى بهذا الاسم عند الطالبين لمطلق معرفته وبيان رسمه سواء
كان لذاته او عنوانه   اعلم ان الذي يعبر عنه عند طلب معرفته بالوجود
يعني اذا اريد رسمه لشيء يعرف به عند الطلب سواء كان بحده او رسمه او تعريف عنوانه
كما في الواجب لانه تعالى المجهول المطلق والواجب الحق ولا يعرف الا بما وصف نفسه واذا وصف
نفسه كان ذلك الوصف من جملة مخلوقاته وهو تعالى لا يعرف بمخلوقاته ولا لشيء من مخلوقاته
ثلثة اقسام   وجه الحصر في الثلثة ان الشيء اما صانع او صنع
او مصنوع فالصانع هو الواجب تعالى والصنع فعله والمصنوع ما سوى الله تعالى من مصنوعاته
الاول الوجود الحق   يعني بالوجود الحق الوجود الواجب المقدس عن كل ما سواه

ومن جملة ما هو مقدس عنه اطلاق العبارة عليه فاذا اطلقت العبارة فانما تقع على العنوان اعني
الدليل عليه وهو ما اوجده الله تعالى من وصفه لعباده وهو اي ذلك العنوان الذي هو الوصف ليس
كمثله شيء ولهذا يعرف انه ليس كمثله شيء ولو كان لذلك الوصف الذي يعرف به مثل لكان لمعروف
الله تعالى ان له مثلا فان قلت قد قال علي عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه وعلى قولكم
يلزم ان يكون النفس ليس كمثلها شيء وهو خلاف المعروف من مذهب اهل الاسلام قلت انما
يعرف الله بمعرفة النفس اذا جردت عن جميع السبحات حتى عن التجريد كما قال عليه السلام كشف سبحات
الجلال من غير اشارة وانك انما تجد ليس كمثلها شيء لانك جردتها عن كل شيء حتى عن المماثلة لشيء
من الاشياء وح تكون ليس كمثلها شيء فانها ح تكون اية معرفته فاذا عرفت انه بما عرفت انه
ليس كمثله شيء فافهم هذا ولا تفهم من هذا الكلام ما فهمه الصوفية فانهم يقولون اذا جردتها يسكنها
فيها الله ولهذا يقول قائلهم انا الله بلا انا وهذا الكفر صريح ولكن اذا جردتها تكون اية الله وعلامة
معرفته كما قال تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ولم يقل سنريهم ذاتنا
فافهم واعتبر   وهذا الوجود لا يدرك بعموم ولا خصوص ولا
اطلاق ولا تقييد   يعني هذا الوجود الحق تعالى لا يعرفه احد ممن سواه من نحو ذاته وانما
يعرف بما وصف نفسه وهو قد وصف نفسه بما يدل عليه ولم يكن ما فيه جهة من صفات الخلق لا يعرف به فلا
نفسه وما فيه جهة من صفات الخلق ما ذكرناه هنا وهو العموم وهو اشتمال اللفظ او المعنى لافراد غير متناهية
يكون كل فرد مصداقا لذلك العام المنتشر على جهة البدلية من غير تعيين او بتعيين قيود ومشخصات والخصوص
عكس العموم وهما من احوال الخلق والاطلاق وهو ان يكون للشيء اعتباران اعتبار لذاته بشرط
لا شيء وهو الاطلاق واعتبار لما لحقه بشرط شيء وهو التقييد فالعموم فرد له بالاعتبار الاول والخصوص

فرد له بالاعتبار الثاني وهذه الاحوال الاربعة كلها حجبات الخلق وصفاتهم كلها تستلزم التركيب بالقوة
او بالفعل   ولا كل ولا جزء ولا كلي ولا جزئي   لان الكل للبعض والجزء بعض
منه والكلية افراد متعددة يوجد فيها والجزئي فرد منها وكلها صفات الخلق لا يعرف بها الخالق تعالى
لانه هو اجراها وابداها ولا يجري عليه ما هو اجراه   ولا معنى ولا لفظ ولا كم ولا كيف
ولا رتبة ولا جهة   فلا يعرف تعالى بالمعنى لان المعنى ما وضع اللفظ بازائه او تولد من
دلالته او حل في المدركة له فالاول يلزمه الاقتران باللفظ والثاني مع ذلك كونه متحصلا باشباح
اللفظ وهو المفهوم كما قال الرضا عليه السلام لانه لا يولف شيئا من ثلثة احرف او اربعة او اكثر او اقل
الا معنى محدث لم يكن قبل ذلك الحديث فالمعنى المفهوم متولد من دلالة اللفظ كما حقق في محله والثالث
المجرد الذاتي الحال في الدهر والعرضي الحال في العقل فالاول مقترن باللفظ والثاني متولد منه
والثالث الجوهري والعرضي الدهريان فالاقتران والتولد والحلول صفات الحوادث لا يعرف
بها الا الحادث ولا يعرف باللفظ ولا الكم ولا الرتبة ولا الجهة وذلك لان اللفظ مؤلف من الحروف
والاصوات المسموعة والكل حادث والكم مقدار متصل او منفصل او مقداري كالموزونة والمكيلة
والمعدودة والمسموعة وكلها حادثة والكيف كالهيئات والالوان وهي حادثة مفتقرة
الى الحوادث والرتبة نسبة المسافة من الشيئين والجهة مقصد الطالب من ناحية
المطلوب سواء كانت من الجهات الستة التي هي متعلق الاشارة الحسية ام من الجهات الغيبية
التي هي متعلق الاشارة الخيالية او العقلية وكل ذلك صفات الحادثات
ولا وضع ولا اضافة ولا نسبة ولا ارتباط   الوضع هيئة
للشيء حادثة لافتقاره الى الحوادث فالاول في البسيط كالحلول للجوهر البسيط المجرد والجوهر

الجزء والثاني في ترتب اجزاء الشيء بعضها الى بعض والثالث ترتب اجزاء الشيء فيها وبين الاجزاء
الخارجة عنه والاضافة فيما يتوقف تحققه على ما يتوقف تحققه عليه على نحو المعية والتساوق الذي
لا تخاوي(?) كالابوة والبنوة وظهور الكسر والانكسار والعنية(?) وهي اعتبار حال الشيء في جهة شيء
سواء كان على جهة اللزوم او الاتفاق وسواء تحقق اللزوم من الطرفين ام من احدهما وسواء كان ذلك
الاعتبار لذاتي كل من المنتسبين ام لعرضيتهما ام لذاتي احدهما وعرضية الآخر والارتباط
مطلق التعلق من الطرفين او من احدهما وكل ذلك من صفات الخلق لا تعتبر الا في الحادث لاشتراطها
التركيب والاحتياج ولا في وقت ولا في مكان ولا على شيء ولا في شيء ولا فيه
شيء ولا من شيء ولا لشيء ولا كشيء ولا عن شيء هو تعالى لا يعرف في وقت
ولا في مكان والا لكان محصورا فيهما ولا على شيء والا لكان محمولا وحامله اقوى منه ولا في شيء والا
لكان ذلك الشيء محيطا به ولا فيه شيء والا لكان محلا لغيره وغيره حادث ومحل الحادث حادث ولا من
شيء والا لكان مولودا او لا لشيء والا لكان معلولا مسبوقا ولا كشيء والا لكان مشبها بغيره
ولا عن شيء والا لكان متجاوزا عنه منتقلا زائلا وكل ذلك من صفات مخلوقاته ولا باستضاءة(?)
ولا بلطيف ولا بغليظ ولا استدارة ولا امتداد ولا حركة ولا سكون ولا
ولا ظلمة ولا بانتقال ولا بمكث ولا تغير ولا زوال يعني انه تعالى لا يوصف
باللطف اي برقة ودقة ونعومة وما اشبه ذلك فانها صفات الاجسام ولا بغلظ لعكس اللطف
ولا استدارة كالدائرة والكرة ولا امتداد وهو بسط الشيء ويكون في الذوات والاوقات والامكنة والصفات
والاقوال والتأثيرات وما اشبه ذلك ولا حركة ولا سكون لانهما من الاكوان الاربعة التي تلزم الحادث
ولا استضاءة ولا ظلمة لانهما من نوع الحركة والسكون المعنويين ولا انتقال كالحركة او ما يلزمها ولا مكث

لكان

كالسكون وما يلزمه ولا تغير من حال الى حال ولا زوال كالانتقال وكل هذه احوال الخلق وصفاتهم
فلا يعرف بشيء منها والا لعرف بخلقه فيكون مثلهم ولا يشبهه شيء ولا يخالفه
شيء ولا يوافقه شيء ولا يعادله شيء ولا يبرز من شيء ولا يبرز عنه شيء
لا يشبهه شيء والا لكان حادثا مثله ولا يخالفه شيء الا ما صدر عن فعله ولا يوافقه شيء والا لاشبهه في
جهة الموافقة ولا يعادله شيء والا لكان ضدا له او ندا فيكون حادثا ولا يبرز من شيء والا لكان
مولودا ولا يبرز منه شيء والا لكان والدا ومن كان مولودا كان مشاركا ومن كان والدا كان
موروثا هالكا وكل صفة او جهة او صورة او مثال او غير ذلك مما يمكن
فرضه او وجوده او تمييزه او ابهامه فهو غيره وكل صفة او جهة او صورة او مثال
لا يعرف بها لانها فروع وتوابع ولو عرف بها كان معروفا بسبق غيره وتابعيته لغيره تعالى
عن ذلك علوا كبيرا او غير ذلك مما ذكرنا مما يمكن فرضه لانه حادث اذ ما يعرف بالممكن ممكن او وجوده
ممكن وجوده لان ممكن الوجود حادث او تمييزه لان ما يميز فقد احاطت به حدود التمييز وجهته مدارك التعيين
فهو محدود ومعين وكل محدود ومعين فهو حادث تحيط به المشخصات او ابهامه لان الابهام طالب للتعيين
والتمييز فهو محتمل الزيادة ومحتمل النقصان فهو ممكن فهو غيره اي كل ما ذكر من الامكان والفرض والتمييز
والابهام لا يعرف تعالى به لانها صفات الحوادث ولا يدرك بشيء مما ذكر ولا بغيره
ولا بضده هو تعالى لا يعرف بشيء مما ذكرنا من هذه الاوصاف والا لكان مدركا بها او
بغيره حادث ولا بغير المذكورات مما يصدق عليها الغيرية لانها صدور الحوادث ولا بضد ذلك والا لكان
حادثا لان الغيرية والضدية من صفات الخلق كما يأتي ولا يعرف ما هو في سره وعلانيته
ولا طريق الى معرفته بوجه الا بنفس ولا اثبات الا بما وصف به نفسه يعني لا يعرف
باشارة وتلويح ورمز ولا تصريح وبيان ولا طريق الى معرفته بوجه من الوجوه نعم يعرف بما وصف به نفسه ولكن

لان معرفة الشيء لا يمكن الا لمن احاط بالمعروف بالكنه او بالعلم العياني او بدعوى الرؤية والسماع
بالوصول الى الازل الشاهد ما هنالك وينزل ويخبر عما عاين ورأى واذا لم يكن احد يصل الى الازل
لا بعروج جسد ولا روح ولا بادراك خيال ولا عقل فكيف يمكن له ان يصفه نعم لما تعذر ذلك على الخلق
والحال انه تعالى يريد ذلك منهم وجب في الحكمة واللطف بالعباد الضعفاء ان يصف نفسه لهم ليعرفوه بما
وصف نفسه ولما لم يجز ان تدركه الابصار ولا تحويه خواطر الافكار خلق خلقا اقوياء يقدرون على
تلقي التعريف والوحي منه تعالى ويبلغوه الى الضعفاء فارسل الرسل مبشرين ومنذرين فتمت كلمته
وبلغت حجته وما ربك بظلام للعبيد ولهذا ولا يدرك احد كنه صفته وانما
يعرفه بما تعرف له به وهذا الشأن انه تعالى بالغ الحجة ظاهر الدلالة
ولم يتعرف لاحد بنحو ما عرفه من غيره والا لشابه مخلوقه انه تعرف لك يعني
وصف لك نفسه وعرفك غيره من خلقه ولكنه عز وجل لم يصف نفسه لاحد بمثل ما وصف غيره
له مثلا عرف نفسه بانه ليس كمثله شيء وعرف غيره بان الزنجبار(?) احمر والقرطاس ابيض والمداد اسود والرمح
طويل والنار حارة والماء بارد وامثال ذلك ولم يصف نفسه بشيء من تلك الاوصاف والا
لشابههم فلو وصف نفسه بالحمرة لشابه الزنجبار ولو وصف نفسه بالبياض لشابه القرطاس فهو تعالى
لم يصف نفسه بوصف شابه شيئا من اوصاف الخلق فافهم ولذا قلنا ان وصفه لنفسه ليس كمثله شيء
فهو المعلوم والمجهول والموجود والمفقود هو تعالى المعلوم بما وصف
به نفسه والمجهول بحقيقة كنهه لانه لم يبين حقيقة كنهه لاحد من خلقه فهو مجهول الكنه والموجود باياته واثار صنعه
فان الاثر يدل على وجود مؤثر صنعه والمفقود بذاته لمن طلب حقيقة ذاته تعالى فانه تعالى فات كل
شيء من خلقه فجهة معلوميته نفس مجهوليته ونفس مشهوديته عين
مفقوديته يعني انه من حيث هو معلوم هو نفس حيث هو مجهول لانك انما تعرفه بانه

لا يوصف

لا يوصف ولا يحاط به علما وانه ليس كمثله شيء وان كل معلوم نفسه مصنوع له وامثال هذا فلا يعرف
سبحانه الا بمثل هذه الاوصاف وهذه الاوصاف هي الموجبة لكونه عز وجل مجهول الكنه وقولنا ونفس
مشهوديته عين مفقوديته نريد به ان حقيقة مشاهدته ان كل ما شاهد فهو صنعه واثره المتقوم بفعله
قيام صدور مثل صوت الكلام اذا سمعته من متكلم خلف الجدار مثلا وهو دال على وجوده بذلك الصوت
في حال غيبته فوجدانه عين فقدانه فهو لا يعرف بغيره وغيره يعرف به
يعني انه تعالى لا يعرف بغيره لان كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيره يعرف به يعني ان غيره لما عرف
نفسه ولكن علم انه مصنوع فقد عرفك اياه صانعه بانه مصنوعه واثر فعله اما انه لا يدرك
بعموم ولا خصوص الخ فلانهما جهات الخلق وصفاتهم وهي لا تحد الا نفسها ولا يدرك
بها الا امثالها يعني ان كونه تعالى لا يدرك بعموم الخ فلان تلك الصفات صفات الخلق وصفة
الشيء لا يعرف بها غيره مثلا الاحمر صفته الحمرة ولا يعرف بالحمرة الابيض لانها غير صفته والصفات انما
تصدق على موصوفاتها لا على غيرها ولا يدرك بها غيرها وانما يدرك بها مثلها وذاته تعالى وصفاته مخالفة
لذوات خلقه وصفاتهم فلا يعرف بصفاتهم اذ لا يعرف بصفاتهم الا الحادثات
واما انه لا يدرك بضده فلان ضد الممكن ممكن اذ القديم لا ضد له والا لم يكن عنه شيء و
لشابهها في تضادها يعني انه لا يدرك بضده اذ لا ضد له لان الضد انما يعقل الشيء
اذا كان في رتبته وهو الازل وليس في رتبته غيره وما ليس في رتبته كالممكن لا يكون ضدا للقديم
وايضا لكون شابها للمخلوقات التي لها ضد والضد على الاصح المشهور هو المعاكس في الصفات الذاتية
مع الاتفاق في الرتبة مثلا يكونان ازليين هذا في الرتبة ويكون احدهما اذا تحرك احدهما ثبت الآخر
لسكنه وذلك بمقتضى الطبع الذاتي ومقتضى الرتبة ان يكون كل منهما نسبته الى كل شيء على السواء في

المقتضيان منهما الى كل شي فلا يصدر شي عنهما ولا عن احدهما للتضاد المذكور فان وقع مقتضى احدهما
دون الاخر لم يكن الاخر ضدا لنقص ضديته في الرتبة او في الطبع الذاتي وقولي فلان ضد الممكن ممكن ولم اقل
ضد القديم اريد به ان القديم يستحيل فرض ضده في العقل ومن تصور ضده فانما تصور ضد الممكن لانه اذا تصور
غيره فليس ذلك بقديم فهما فرض وقع في الممكن ولذا قلت ان القديم لا ضد له ولا ند
اذا كان قديما لزم تعدد القدماء يعني ان الضد لو فرض وان لم يصح الفرض لزم تعدد الالهة
المتفق على بطلانه على ما هو مقرر في ادلة التوحيد لا يمكن فرض ذلك لانه الازل لان الازل
هو الذات البسيط البحت الذي لا كثرة فيه بكل اعتبار وما خرج عن تلك الذات البحت فهو ممكن و
الذات البحت صمد لا مدخل فيه لان من كان فيه مدخل لغيره فهو مؤلف محتاج ولذا قلت ولا
فهو امكان يعني اذا كان شي بخلاف ما ومغايرا بان يكون فيه مدخل لغيره او ليس بسيطا او ثم
لما تتوهمونه ظرف قد حل فيه الواجب الحق وفيه فضل يسع ان يفرض فيه غيره كما هو ظاهر البطلان
وان كان الضد ممكنا لم يصح فرض كون الممكن ضدا للواجب لحده وشدته واذا فرض الضد
ممكنا لم يصح كونه ضدا للواجب لتغاير الرتبة كما ذكرنا سابقا لانه اذا فرض الضد ممكنا كان انما وجد بحدث الواجب
ولكنه كيف يشاهد ضده وما ذلك الا كمثل فرض ان النار من جهة كونها حارة احدثت برودة تاثيرا بالحار
فانما قلنا ان الضد الممكن ممكن لان القديم والممتنع لا يصلحان لمطلق الضدية
والا لكانا ممكنين وان القديم والممتنع لا يعرفان التعدد والضدية لانهما من صفات
الخلق فلا يفرض كون القديم ضدا الا على تحقق الامكان واما الممتنع فليس شيئا ليفرض كونه ضدا لشي او
كون الشي ضدا له ولهذا قلنا والا لكانا ممكنين اما الواجب فلان الضد جهة
المقابلة وطرفها وهو ممكن يعني انما امتنع الضد من الواجب لان الضد ماخوذ في مفهومه

ولا مدخل فيه لان الازل الصمد

جهة ضده فلاجل الالتفات لم يصح ان يكون بسيطا ولذا يقولون ان الضد يحضر في الذهن عند ذكر ضده
والاجل هذا اي انه ماخوذ في مفهومه جهة مقابلة ضده واما في الممتنع فلان الضدان
لو يكن شيئا لم يكن ضدا وان كان شيئا كان ممكنا يعني ان الممتنع ليس شيئا لا
في الخارج ولا في الذهن ولا في نفس الامر فاذا لم يكن شيئا لم يكن ضدا فان وجد ضده فهو ممكن فلا يجعل كونه
ضدا ومن فرض ذلك فانما فرض ممكنا سماه بهذا الاسم والمجرد التسمية لا يثبت الشي وتحققه في الواقع
ولذا قال تعالى لمن يدعي ان له تعالى شريكا قل سموهم ام تنبؤنه بما لا يعلم في الارض ام بظاهر من القول و
لو كانت التسمية تثبت الشي وتجعل ما ليس ثابتا ثابتا لما قال تعالى ام تنبؤنه بما لا يعلم في الارض حين سموا لهم
شركاء لانهم لو ثبتوا بالتسمية لعلمهم وقد اخبر تعالى انه لا يعلم ذلك ولهذا لا يصلح
العدم لضدية الوجود الا مجازا لان العدم الممكن موجود في الامكان لا في الاعيان والى
هذا اشار الصادق عليه السلام لمن سال عن اختلاف زرارة وهشام بن الحكم في النفي هل
هو مخلوق ام لا فقال زرارة ليس بمخلوق وقال هشام النفي مخلوق فقال عليه السلام قل بقول
هشام في هذه المسئلة ولاجل ان العدم ليس بشي لا يصلح لضدية الوجود ونعم الوجود الذي
هو المعنى البسيط المعبر عنه بالفارسية بهست يصلح العدم الذي هو عدم الكون لضديته لان هذا العدم شي
ممكن ولو اريد به المفهوم المطلق يصلح مجازا لان العدم الممكن موجود في الامكان لا في الاعيان فيكون
من حيث تحقق الشيئية يصلح لمطلق الضدية ومن حيث ان الشيئية مختلفة من حيث الاكوان والاعيان
كان مجاز الصحة نفي الشيئية عن الممكن كما قال تعالى اولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا
واثباتها كما في قوله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا فقال الصادق ع
كان مذكورا في العلم ولم يكن مكونا فباعتبار تحقق الشيئية يصلح للضدية وباعتبار ان هذه الشيئية
ليست في رتبة ضده في الواقع وانما هي في الاستعمال كانت مجازا والاية الدالة على نفي الشيئية

لكن بشاهدة للحدث المذكور واما الممتنع فليس بشي ولا عبارة له وانما اطلقت العبارة
لجهة امكانه انما ذكرنا الممتنع مرتين لان الاولى انما هي في بيان عدم صلوحه للضدية
والثانية لبيان عدم شيئيته ومعنى هذا الكلام ان الممتنع المتصور ليس شيئا اصلا واذا عبر عنه فانه انما تقع العبارة
على ما تتوهمه المخبر عنه والمخبر والمتوهم والمعقول كل منها ممكن موجود لان ما في الذهن ان كان هو الذات الباري
البهاء بالامتناع فهي موجودة فلا معنى لطلبها لانتفاء الوجه وان كان شبهه فالشبهه لا توجد الا مترتبة على
فيكون الممتنع عندهم على الفرضين ممكنا مثل لا شريك له لان النفي فرع الثبوت
اذ قلت لا شريك له فهذا نفي فان كان وقع على ثابت لزم ثبوت الشريك وان لم يقع
على شي لم يكن للنفي معنى فلما ثبت صحة النفي دل على ثبوت الشريك وهو خلاف نفس الامر مع انه تعالى
قال ام تنبؤن الله بما لا يعلم في السموات ولا في الارض سبحانه وتعالى عما يشركون اذ لو كان شيئا
لعلمه تعالى فلما نفى تعالى علمه به دل على عدمه بكل اعتبار في جميع الاحوال وانت ايها المدعي ثبوت
الشريك في الاذهان يلزمك انك علمت ما لم يعلم الله تعالى وليس كذلك لان الذي تصوره صورة مخترعة
من احكام الاوهام حيث حكم الكون بمثل لا شريك له سبحانه وتوهمت الاوهام تعلق الشريك وخلقه
العلماء في ما في الاوهام بما فيها من العبارات تصورت الشريك المنفي الموافقة الحقيقة ان العبارة
واقعة على ما خلقته الاوهام كما قال تعالى وتخلقون افكا وهو ممكن وتسميتهم له بالممتنع امر لفظي كما
قال تعالى ام بظاهر من القول ومرادهم ان هذا المتوهم ممتنع كونه شريكا فالامتناع في كون هذا الممكن
الحادث شريكا لا انه اي المشار اليه يمتنع كونه شريكا لشي ممكن لانه لو كان كذلك لم يكن ممتنعا
وذلك لان الاوهام تصور شيئا وتسميه شريكا من جهة تجويزها ذلك
او توهم وجوده واليه الاشارة بقوله تعالى وتخلقون افكا لما اشتغلوا بها
جعلوا فيها بانها تشفع وتضر وسموها آلهة وهم يعرفون ان الخالق هو الله كما قال تعالى ولئن

سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله سموها شركاء لله تعالى وشفعاء عند الله [illegible]
في التسمية تجويزهم ذلك او توهم كونه موجودا فاتى بهذه العبارة مكنسة لغبار
الاوهام يعني اني بقولي لا اله الا الله ولا شريك له كنسة لغبار الاوهام التي تجوز
الشريك وتوهم وجوده وهي عبارة حادثة واردة على حادث
لان اللفظ انما يوضع بازاء المعنى الموجود في الخارج او في الذهن ولا يصح ان يوضع على لا شي لانه لو وضع
للاشي موضوع له لم يكن موضوعا لشي فلا يدل على شي محض واما الممتنع فليس شيئا
ولا عبارة عنه هذا الموضع الثاني الذي ذكرناه قبل بان الاول في بيان عدم صلوحه للضدية
والمرة الثانية هو ما هنا وهو بيان عدم شيئيته في نفسه اصلا وذكرنا ايضا هنا لكن ووجه اخر ان ذكرنا
اولا لبيان عدميته والثاني وهو ما هنا لبيان عدميته وانه مع امتناعه فلم يعبر عنه والعبارة
انما تكون للممكن ولهذا قلت هنا ولا عبارة عنه فاذا وجدت العبارة فانما هي لغيره باعتبار التعبير به عنه
وتعبيري عنه بالعبارة لهذا العنوان المتوهم يعني ان التعبير عنه بهذه العبارة
مع ان العبارة لا تستعمل فيما ليس شيئا والا لم تكن عبارة لشي محض لكن لما كان معنى من المعاني يعني انه
لو كان شيئا لكان يقع فيه كذا او كذا فكانت العبارة للعنوان المتوهم لان العنوان الذي هو الدليل
للافهام على ما تدل عليه العبارات لما لم يكن مدلوله هنا شيئا اصلا من غير حيث يقصد منه المراد وانا [illegible]
الاوهام الناقصة لفرض شيئيته وان كان على ما تفهمه الاوهام الضعيفة والاعانة في الافهام القوية بمنع
الفرض والتجويز والاحتمال بكل وجه فلا عبارة له عندنا الا مع مخاصمة الاوهام الضعيفة فيما تجري فيه فلما كان
هذا العنوان انما هو بهذه المثابة لعدم تحقق مدلوله بكل احتمال قلنا انه عنوان متوهم لانه لو كان حقيقيا لكان مدلوله
ثابتا محققا كما في عنوان الواجب تعالى وهو حادث خلقه الله بمقتضى اوهامهم من
باب الحكم الوضعي عند اهل الاصول ان هذا العنوان المتوهم وان لم يكن له اصل لشي [illegible]

بزته الا انه لما توهمت الاوهام ثبوت اصله فی محل التعقل من الذهن خلقه الله بمقتضی اوهامهم کما خلق
الکفر فی الکافر بکفره حین کفر خلقه بمقتضاه وکما خلق ابن الزنا الذی نهی عنه بمقتضی النطفة الموضوعة فی الرحم
وان کانت وضعت بغیر رضاه وخلق الزرع الذی کان بذره مغصوبا وماؤه وارضه کذلک وهو قد نهی عن ذلک
لکنه حین خلق البذر وجعله تنبت اذا وضع فی الارض وسقی بالماء لم یکن هو سبحانه معینا للظالم علی ظلمه بل
خلق بمقتضی تلک الاسباب المترتب علیها من عطیته سبحانه ونظایر ذلک کثیر   لانه سبحانه اعطی
کل شیء خلقه   انه عز وجل قد اعطی بکرمه کل شیء خلقه بمقتضیه باسبابه فلا یمنع عطیته بسبب مخالفته
امره بل ینالهم نصیبهم من الکتاب وعلیه سبحانه الحساب ولیس ذلک جبرا ولا ظلما وسیاتی بیان ذلک
ولیس فی هذه العبارة عن هذا العنوان کالعبارة عن عنوان حکم الوجوب وان کان
لابد له لذاته   یعنی ان التعبیر عن عنوان الممتنع لیس کالتعبیر عن عنوان الواجب تعالی لان الواجب جل جلاله
ثابت وان کان لا یدرک وانما یعرف عنوانه الذی جعله آیة معرفته لیستدل به علیه وعنوان الممتنع وهمی
لا حقیقة له کما هو المراد منه اذ الممتنع لیس شیئا فکیف یکون آیة شیئا نعم لما کانت الاوهام الضعیفة تصوره
وضع له عنوان نفسه وهو ایضا وهمی اذ الممتنع فی الحقیقة مفاده العبارة اللفظیة فکان عنوانه صورة
نفی ذلک فهو موهوم لفظی   الا ان العنوان لمظاهره ومقاماته التی لا
تعطیل لها فی کل مکان   کما قال الحجة علیه السلام فی دعاء شهر رجب فجعلتهم معادن
لکلماتک وارکانا لتوحیدک وآیاتک ومقاماتک التی لا تعطیل لها فی کل مکان یعرفک بها من
عرفک لا فرق بینک وبینها الا انهم عبادک وخلقک فتقها ورتقها بیدک بدؤها منک وعودها
الیک الدعاء فهذه العلامات التی هی عنوان الواجب ووسیلته التی لا فرق بینه تعالی وبینها
یعنی فیما نسبه الخلق الیه من الصفات والتاثیرات مثل من اطاعهم فقد اطاع الله ومن عصاهم
فقد عصی الله وفعلهم فعل الله وقولهم قول الله وامرهم امر الله ونهیهم نهی الله الی غیر ذلک فی کل

ینسبه

ینسبه الخلق الیه ومثال ذلک کالحدیدة المحماة بالنار فان فعلها فعل النار ومن عرفها عرف
النار وان کانت فی الحقیقة انما تحرق النار بفعلها الذی حل فی الحدیدة ولیس للحدیدة شیء من التاثیر
کذلک المقامات لانها محال فعله ومشیته فهی الدلیل علیه بخلاف عنوان الممتنع فانه لیس شیئا فلا یکون
عنوانه شیئا لان ثبوته فرع علی ثبوت اصله فافهم   ولیس للممتنع مظاهر لان المظاهر
فرع الثبوت   یعنی انه انما کان العنوان متحققا للواجب تعالی لان الواجب ثابت والثابت
یکون له مظاهر بخلاف الممتنع فانه لو کان ثابتا کان عنوانه ثابتا فلما کان لا شیء لم یکن له مظاهر
لعنوانات مظاهر یستدل علیه فاذا تصور له مظاهر کانت موهومة   وانما تسمیتهم ممکنا
بممتنع کما لو سمیت رجلا بمعدوم   ان الممتنع الذی یحکون عنه ممکن وان ارادوا
به الممتنع فلا بل اذا کان له عنوان وانما تسمیته موهوما لانهم لا یریدون منه الممکن لیس یکون متحققا
ولیس شیء الا الله وصفاته واسمائه   یعنی ان الممتنع لیس شیئا اذ الشیء لا یکون
الا المتحقق ولیس متحققا الا الله بذاته وصفاته واسمائه تعالی   واما انه لا یعرف الا
بما وصف به نفسه فلان الازل لیس شیئا غیره تعالی وما سواه فهو فی الامکان
والازل لا یخرج منه شیء ولا یدخله شیء ولا یصل الیه شیء فیخبر عما هنالک ویصف ما فیه
یعنی انه تعالی لما کان هو الازل وجب ان یکون ما سواه غیر الازل وغیر الازل
ممکن ولما ثبت ان غیره لا یساویه ولا یصل الیه وجب ان لا یعرفه غیره لذاته فاذا کان
واراد ان یعرفه عباده وصف نفسه لهم لانهم لم یصلوا الیه ولم یدرکوه ولم یروه لیعرفوه وانما
یعرفونه بذلک الوصف الذی وصف نفسه به لانه هو الذی یعرف نفسه
واذا کان کذلک لا یعرفه احد الا بما وصف به نفسه   لانه لا یصل الیه غیره
ولا یصفه احد لعدم اطلاعه علیه الا بتعریف نفسه له   وهو یقول لا یدرکه غیره

فلا یعرف کنهه الا هو لان علمه بنفسه عین نفسه   وهذه العلة والسبب فی عدم
ادراکه لاحد غیره ومعرفته بذاته عین ذاته ولهذا امتنع معرفته بذاته لغیره   فاذا وصف
نفسه کان وصف الحق للحق حقا ویقع علینا وصفه خلقا   یعنی ان وصفه نفسه هو
نفسه لعدم المغایرة هناک لاستلزامها الکثرة المستلزمة للحدوث فیکون وصف الحق للحق تعالی
حقا لانه هو هو وما وصل الینا من ذلک التعریف فهو حادث بحدوثنا فهو فی الحقیقة ذواتنا وذلک
الوصف اثر من فعله لانه فعله لنا لنعرفه به فهو آیة فعله وفعله آیة علمه الذی هو ذاته فلذا قلنا ویقع علینا
وصفه خلقا لانه هو حقایقنا لان انفسنا ابرزها بکل توحیده فدل انفسنا بهیئاتها علی ذلک المجمل لانه
اثره والاثر یشابه صفة مؤثره من جهة التاثیر ولذا قال امیر المؤمنین علیه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه
یعنی ان کل احد فنفسه دلیل ربه وآیته لانه اثر فعله فمن عرفه ای عرف ذلک الوصف عرف الموصوف
وهذا ظاهر   ونحن ذلک الوصف الواقع علینا فانا نعرف لانا انا
یعنی ان نفوسنا ای ذواتنا وحقایقنا هی ذلک الوصف لانه لما اراد ان نعرفه خلقنا علی هیئة معرفته
مثاله اذا اردت ان یعرف زید شیئا طویلا بصفة طول رسمت له خطا طویلا علی هیئة طول ذلک الشیء
المطلوب معرفته بعرضه او معرفة عرضه وهذا معنی قولنا فقد نعرف لانا انا ومعنی قولنا فکان وصفه للحق
خلقا   یعنی ان وصفه الحق بذاته لذاته یصل الینا اثره خلقا لان القدیم لا یتغیر عن حاله
ولا یزال فاذا نزل وظهر فانما یکون ذلک من الحادث اذ القدیم حالة واحدة لا یتغیر ولا یتبدل
لان الخلق لا یدرکه الا خلقا انما تحد الادوات انفسها وتشیر الالات الی
الی نظایرها   هذا تعلیل لما قلنا من انه تعالی لا یعرف من کنه ذاته وانما یعرف
بما وصف به نفسه فلذا قلنا ان الخلق لا یدرک الا خلقا فلذا قال امیر المؤمنین علیه السلام انما تحد
الادوات انفسها وتشیر الالات الی نظایرها یرید علیه السلام ان الشیء لا یدرک الا ما هو من جنسه

او نوعه

او نوعه او صنفه   فلا یدرک الشیء الا ما کان من جنسه   یعنی ان کل شیء
لا یدرک ما لیس من جنسه ولا من نوعه لان کل مدرک انما ادراکه بنحو طبیعته فادراک الجسم بنحو
طبیعته الجسمیة لا بنحو طبیعة المجردات وادراک المجرد بنحو طبیعة المجرد لا بنحو طبیعة الجسمیة فمن ثم حکموا علی
العقول بکونها مفارقات یعنی انها لم تکن مقترنة بشیء من المادیات فلا تدرک الا المعانی
واما غیر المعانی فلا تدرکها الا بتوسط ما هو من جنسها او نحو ذلک یعنی انها فی ادراکها مثل النفس
ادراک العقول هی مفارقة فی ذاتها ومقارنة فی فعلها فادراکها الذاتی البصر الجوهریة والفعلی کان
من نوع الجسمانیات   ومعنی انه لا یعرف لاحد بنحو ما عرفه من غیره انه
سبحانه عرف الخلق للخلق بما هم علیه   انه سبحانه تعرف للخلق بما تعرفه علیه من التحقق
فی الوصفیة یعنی علی حسب ما تقتضیه وصفه لنفسه من البیان وهذا بخلاف ما وصف خلقه به لخلقه فانه
مثلا وصف نفسه لزید بانه لیس کمثله شیء وان کل ما میزه زید فی ادق معانیه فهو مثل زید مخلوق مردود
علی زید ای منعطف علیه لانه صفة نفسه ووصف عمرا لزید بانه مخلوق مرکب متغیر مختلف فلا یمکن
ان یوصف المخلوق الا بهذا النحو علی هذا النحو ولا یمکن ان یصف الخالق نفسه الا بهذا النحو المشار الیه
فی وصفه تعالی لنفسه   الهم خلق وهو عرف نفسه انه لیس کخلق ولا یشبه شیئا
من الخلق   تعریف الشیء بوصفه علی ما هو علیه وذلک فی وصف الخلق انهم مرکبون متلونون
متشابهون محدودون محصورون محتاجون وامثال هذه الاوصاف وفی وصفه تعالی لنفسه
انه لا یشبه شیئا من صفات خلقه   فلا یدرک ما تعرف لهم به بشیء من بصائرهم
ولا من ابصارهم   لان بصائرهم وابصارهم انما تدرک ما هو من نوعها وبینها
مشابهة ومقارنة والا لما ادرکته   وانما یعرف بصفته تعالی قال علیه السلام
اعرفوا الله بالله وقال الشاعر اذا رام عاشقها نظرة ولم یستطعها ثمن

الطفها اعادته طرفا داهابه فكان البصير بها طرفا انما يعرف بصير منه لان
تلك البصير هي نور ما تجلى له به والاشياء تدرك بنظائرها ولذا قال عليه السلام اعرفوا الله بالله يعني
اعرفوا الله بما وصف نفسه لكم وهو ما معرفته عليه بالنسبة الى ادراك العارفين فان الشيء انما يعرف
بما هو عليه ولما كان تعالى ما هو عليه في ذاته تعالى ممتنعا على ما سواه وكان قد وصف نفسه لخلقه
ليعرفوه بذلك الوصف كان ما تعرف به لهم هو ما وصف نفسه لهم فهم يعرفونه بذلك الوصف
الذي معرفته عليه بما وصف لهم وهذا معنى انه اعار العارف سيما انه اي من تعريفه وتوصيفه يعرفه
بها ومعنى قوله المعلوم والمجهول الخ انه المعلوم بصنعه المجهول بكنهه الموجود
باياته المفقود بذاته يعني يستدل على وجوده بصنعه لان صنعه اثر فعله والاثر يدل
على المؤثر ويستدل على وصفه الذي تعرف به لخلقه بما اظهر في صنعه من الآيات الدالة على ذاته
كما قال تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق فكان هيئات الكتابة
تدل على صفة حركة يد الكاتب كذلك صفات خلقه وهيئاتهم تدل على صفة فعله تعالى لان صنعه اثر
فعله والاثر يشابه صفة مؤثره التي بها صدر فعلوميته بآثار فعله كما ان الدخان المرئي يدل على
وجود النار ومجهوليته من حيث كنهه لان كل ما سواه مغاير له من كل جهة وتلك المغايرة رسم
لما سواه فهو موجود باياته لان كل من نظر وجد آيات تدل على موجدها حسبما توجه ومفقود
من حيث ذاته لكون كنهها اثر تعالى جنه عن ماسواه فلا يوجد من حيث ذاته ولا يفقد من
حيث آثار فعله فظهر فلا شيء اظهر منه وانما ظهر كل شيء باثر ظهوره
يعني ان كونه تعالى اظهر من كل شيء لان ظهور كل ما سواه انما هو اثر ظهوره بذلك الاثر يعني انه
تعالى ظهر للمخلوق بذلك المخلوق اي بايجاده وهو عز وجل لم يتحول ولم يتغير فمعنى ظهوره لزيد مثلا ظهوره
بزيد اي احداثه فيكون لا ظهور لزيد الا ظهور الله سبحانه به فالظهور لفعله تعالى فلا يكون شيء اظهر منه

وبذا معنى قولي وانما ظهر كل شيء باثر ظهوره لان ظهور الاشياء انما هو ظهور فعله بها فلا ظهور لها غير
ظهور فعله بها لها وبطن فلا شيء ابطن منه لانه لا شيء اظهر منه وانما خفي
لشدة ظهوره واستتر لعظم نوره ان الشيء اذا ظهر كمال الظهور لنفسه او لغيره وصل
ظهوره الى نهاية لا يحتاج ذلك الغير الا ازيد منها فيكون منتهى ظهوره وانما تناهيا خرج ناقص الظهور يحتمل
الزيادة بالنسبة الى آخر غير الاول الذي انتهى الظهور اليه فلا تكون نهاية الظهور للاول نهاية بالنسبة الى الآخر
بل يحتاج الثاني الى زيادة ظهور ولشاذ لو وقف الظهور عنده عن الزيادة بالنسبة اليه جاز ان لا يحتاج عنده
ثالث عن الزيادة فمهما فرض للظهور نهاية فهو يحتمل الزيادة وما يحتمل الزيادة يحتمل النقصان وذلك حادث
لانه صفة الحادث المحتمل للزيادة والنقصان بخلاف صفة القديم سبحانه فانه لا يتناهى فلا يتناهى صفته ظهوره
غير متناه فاذا ظهر للخلق كان تجلى ذلك الظهور وظهوره غير واقف على حد نسبة المتجلى له بل يكون مترامياً في الظهور
والتجلي بلا نهاية فيتجاوز كل شيء محدث وكل شيء تجاوز الظهور ادراكه خرج بالنسبة اليه عن حد الظهور الى
حد البطون والخفاء فيبلغ الظهور في التجاوز الى حال خارج عن كل حد وما تجاوز منه الادراك هو عين
البطون والخفاء فشدة ظهوره او عدم تناهيها ووقوفها الى حد بطن بطونا لا نهاية له وخفي خفاء لا حد
له فجهة ظهوره عين جهة بطونه وخفائه وهو معنى قولي بطن فلا شيء ابطن منه لانه لا شيء اظهر منه وهو
معنى قولي وانما خفي لشدة ظهوره واستتر لعظم نوره واعلم اني انما عبرت بهذه العبارات التي
هي وان كانت ناقصة عن تادية المعنى الا ان العارف يفهم من مدلولاتها المعنى المراد وانما كانت
ناقصة لعلتين احديهما قصور تحاذ لم يؤذن لي في ازيد من ذلك فلم اعط العبارة اذ لو اذن لي
لاعطيت العبارة الشافية مني طلبا للاختصار وصونا للاسرار اذ ليس كلما يعلم يقال لقصور
اكثر الاذهان عن فهم ذلك البيان لو كان والسلام ومعنى جهته معلوميته نفس مجهوليته

ان الشيء لا يعرف ولا يعلم الا بما هو عليه يعني انه لما كان الشيء لا يعلم الا بما هو عليه
وكان مقتضى الازل ان يكون مجهولا لان المعلومية تقتضي الاحاطة وشان الازل ان لا يكون محاطا به وما هو
عليه الا يكون محاطا به فاذا ثبت ان الشيء لا يعلم الا بما هو عليه ثبت انه لا يعلم الا بالاحاطة به وهو معنى ان
جهة معلوميته نفس مجهوليته ومعنى قولي ان الشيء لا يعرف ولا يعلم الا بما هو عليه فالطويل يعرف
بطوله والعريض يعلم بعرضه والقصير يعرف بقصره والابيض ببياضه والاسود بسواده
وذو الهيئة بهيئته وما لا مقدار له ولا لون ولا هيئة يعرف بذلك
هذا معنى ما بينت بان الشيء لا يعرف الا بما هو عليه من الجهة التي يتعلق بها التعرف والتعريف فلو كان شيء احمر
وطويلا والمطلوب معرفته من الحمرة عرف بالاحمر لا بالطويل وبالعكس فمعنى انه انما يعرف بما هو عليه من الجهة التي
تعلق به المعرفة منه واذا كان عز وجل لا يدرك من كنه ذاته اذ كلما ميزته الاوهام فهو مخلوق كان الذي هو عليه
من الجهة الذي يعرف بانه لا يدرك ولا يعلم فيعرف سبحانه بانه لا يدرك ولا يوصف وهذا هو الذي هو عليه
من جهة معرفته ولو كان طويلا عرف بطوله الخ فلما لم يوصف بشيء من جهات الخلق مما يجري الامكان ادركه
عرف بذلك اي بانه لا يعرف الا بما وصف به نفسه وهو سبحانه وصف نفسه بانه بخلاف ما ترسمه الاوهام
والعقول فالواجب سبحانه يعرف بانه لا كيف له ولا شبه له ولا مثل له وانه
لا يدرك كنهه ولا تعلم صفته ولا يحاط به علما وان كل مدرك فهو غيره فيعرف بانه لا سبيل
الى اكتناهه ولا ادراك صفته فهو يعرف بالجهل به هذا كله معنى ما ذكرت لك
من ان من طلب معرفة كنهه لم يجده ومن طلب معرفته باياته التي تعرف بها وجده ظاهرا له بها محتجبا فيها
فذالك ما تعرف لنا به ان كونه لا يعرف الا باياته التي ليس لها شبه ومثل في خلقه
يعني لا تصلح صفة لشيء من الخلق ولا تدل عليه وانما تدل على الله سبحانه دلالة التعريف والاستدلال عليه كدلالة

الاثر على المؤثر لا انها دالة تكشف عن كنهه فهي مع انها ليس لها مثل ولا شبه لا تدل عليه الا دلالة
الاثر على مؤثره فانا لا نعرف الا امثالنا لما كانت الاشياء لا تدرك
الا بنظائرها وجب ان يكون ما نعرف به لنا مخلوقا والا لما امكن ان ندركه واذا كان مخلوقا لم يدل على
كنه الذات ولا تكشف عنه وانما يدل عليه تعالى دلالة الاثر على المؤثر والاثر يدل على صفة مؤثره
الاقرب فهو يشابه صفة فعله لا صفة ذاته الذي هو المؤثر الابعد عند فرض المباشرة كالكتابة فانها
تشابه صفة حركة يد الكاتب التي هي المؤثر الاقرب من حيث المباشرة ولا تشابه صفة الكاتب
لانه المؤثر الابعد عند المباشرة نعم تدل على وجوده اعني عنوان وجوده الذي هو ذاته ولا تدل
على وجوده الذي هو ذاته والا لكان مشابها لها تعالى عن ذلك علوا كبيرا
فهو الواجب الحق والمجهول المطلق هذا تفريع على ما تقدم من الاوصاف التي لا تجري
للحوادث لانه يقتضي ما اشرنا اليه هو الواجب الحق الذي كل ما سواه ليس بشيء الا بفعله تعالى وهو
المجهول المطلق الذي لا سبيل في الامكان مطلقا الى معرفة ذاته بوجه من الوجوه بل هو في الامكان مجهول
من كل جهة فلا يصدق المجهول المطلق في الحقيقة على سواه وهذا القسم يعبر عنه بالذات
البحت يعني بانه ذات بسيط ليس له وجود غير ماهيته ولا ماهية غير وجوده ولا ذات
غير صفته ولا صفة غير ذاته لا في نفس الامر اي الثابت بالدليل القطعي ولا في الخارج اي المقابل للذهني
او الذي تترتب الآثار على صفاته ولا في الذهن الذي هو عكس الخارج في المعنيين ولا في الامكان
لان الوجوب ليس في شيء من الامكان ولا في الفرض والاعتبار لانها جهات الممكن فهو تعالى
بحت احدي المعنى ليس فيه احتمال كثرة او تعدد بكل فرض واعتبار ومجهول النعت
يعني انه ليس في الامكان سبيل الى نعته الا بما وصف به نفسه من آياته وآثار فعله فهو بالنسبة

الى ماسواه مجهول النعت وعين الكافور يعني انه انما يوجد باثاره وفعله
كالكافور يوجد برائحته ويحتمل ان يراد بقولهم عين الكافور انه تعالى هو ذات الكافور وهذا على مذهب
القائلين بوحدة الوجود اي ان الكافور المكنى به عن الروايح التي هي مثال الحوادث هو ذاته لانه
عندهم هو الفاعل والمفعول وهو المؤثر والاثر وهذا عندنا باطل والقول به كفر ويحتمل ان يراد بقولهم
عين الكافور انه هو العين التي تفوح منها الروايح اي هو مبدأ الاشياء وهذا صحته وفساده بحسب
لمقصود القائل فان اراد ان ذاته تعالى مبدأ الاشياء فهو كالاول في الفساد وان اراد ان فعله
مبدأ الاشياء فهو حق وشمس الازل مأخوذ من قول علي عليه السلام
على نحو من الاستنباط في قوله ع نور اشرق من صبح الازل حيث شبه المشية بصبح الازل والمراد بالشمس
الشمس اي شمس الازل والاضافة هنا بيانية ومنقطع الاشارات
ان الاشارات الحسية والخيالية والروحانية والعقلية والسرمدية كلها تنقطع دون عز جلاله اما الاربع
الاول فظاهر واما الخامسة فهي وان لم يكن هناك اشارة يتعلق اليها انقطاع الا ان المشية توصف
بجهات تعلقاتها فوقوعها على المشار وتعلقها به تعتبر به الاشارة باعتبار المتعلق والتعلق وان لم تكن
الاشارة لاحقة لنفس المشية لانها محدثة بها ولا يجري عليها ما اجرته فافهم
والمجهول المطلق والواجب الحق واللاتعين قد تقدم بعض البيان للمجهول المطلق
والواجب الحق واما اللاتعين فالمراد منه معنى المجهول المطلق وذلك لانه تعالى لا يتعين عند كونه
بجهة من جهات التعين على حال من الاحوال والكنز المخفي اشارة الى
قوله تعالى كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف اي خلقت الخلق ليعرفوني بخلقه
وآثاره لا بذاته فهو كنز مخفي عما سواه مطلقا وجد ذلك السوى ام لم يوجد وبه ظهر جواب ما استشكله بعضهم

هنا

هنا فقال اما معنى مخفي وليس هناك شيء يختفي عنه والجواب بهذا وهو انه مقتضى الازل ذلك اما مع عدم
الغير فهي سالبة بانتفاء الموضوع واما مع وجود الغير فلعدم ادراكه له تعالى ويرد هنا ايضا اشكال
وهو ان الظاهر من الكلام انه قبل الخلق مخفي واما بعد ان خلق الخلق فلا وجوابه ان المراد بالخفاء
المطلق الصادق على عدم المعرفة بالاثار وهذا هو المراد من الكنز المخفي فلما خلق الخلق عرف بما عرف به نفسه
والمنقطع الوجداني يعني ان كل مدرك سواه سبحانه ينقطع وجدانه لذاته
تعالى فهو لا يجده غيره بذاته ولا يفقده باياته فهو سبحانه المنقطع الوجداني لما سواه.
وذات ساذج وذات بلا اعتبار وما اشبه ذلك ذات ساذج اي بحت خالص عن
التعدد والكثرة والتركيب لا في نفس الامر ولا في الخارج ولا في الذهن لا فرضا ولا احتمالا ولا تجويزا او اعتبارا
وذات بلا اعتبار يعني مجردة عن كل قيد حتى عن التجريد وما اشبه ذلك من الاسماء التي يطلقونها
على وجود الحق عز وجل وكلها عبارات مخلوقة تقع على مقاماته وعلاماته التي
لا تعطيل لها في كل مكان ان هذه الالفاظ المذكورة مثل الذات البحت ومجهول النعت
آه هي ومعانيها التي تدل عليها مخلوقة خلقها الله سبحانه لعباده ليعرفوه بها لانها تدل بصفة الاستدلال
عليه لا بصفة الكشف له فاذا اطلقت هذه الالفاظ دلت على تلك المعاني التي هي عنوانات للذات
وهذه العنوانات مظاهر له خلقها وجعلها محال افعاله وارادته فهي وجهه الى عباده يعرفه بها من عرفه
كما تعرف النار اذا رايت الحديدة المحماة بها لانها اي الحديدة محل فعل النار وتاثيرها وتلك المقامات
لا تعطيل لها في كل مكان قال تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله وهي موضوع علم البيان والذي
يبحث فيه عنه هو المعاني وهي اركان التوحيد هذه المقامات هي موضوع علم
البيان اي التوحيد كما قاله امير المؤمنين عليه السلام يعني ان علم التوحيد يبحث فيه عن عوارض هذه
المقامات الذاتية وليس موضوع علم التوحيد كما قاله المتكلمون انه ذات الله تعالى لان ذات الله

لا تدرك فكيف يبحث عن عوارضها الذاتية مع انه تعالى لا عوارض له الا صفات هي عين ذاته
بكل اعتبار واحكام المقامات التي هي عنوانه فاذا توجهت العبارات المطلقة والاعتقادات الصادقة
وقعت على العنوان ان كانت من اهل المعرفة والايمان والذي يبحث العارف فيه من المقامات
هي المعاني اي اركان التوحيد وهو المستفاد من كلام امير المؤمنين وعلي بن الحسين عليهم السلام لان تلك
المقامات عوارضها الذاتية هي المعاني اي اركان التوحيد والى هذا اشاروا عليهم السلام بقولهم نحن
الاعراف الذين لا يعرف الله الا بسبيل معرفتنا ولولانا ما عرف الله ومن عرفنا عرف الله ومن
لم يعرفنا لم يعرف الله ويعرفك بها من عرفك ومن اراد الله بدأ بكم ومن وحده قبل عنكم ومن
قصده توجه بكم وامثال ذلك من كلماتهم
في الاشارة الى القسم الثاني وهو الوجود المطلق لما جرى الاصطلاح في
التقسيم على تسمية المقامات والعنوانات بالوجود الحق اذ لا يعرف منه الا هي ناسب ان يجري
هنا على تسمية هذه الرتبة التي هي اول التعينات بالوجود المطلق يعني ان هذا الوجود ليس الوجود الحق
وليس كغيره المقيد بشرط يتوقف عليه ولا شطر به وليس مرادنا بالاطلاق ما يقولونه من ان المراد
به الصادق على الواجب والممكن بل المراد من الاطلاق هذا المعنى لانه لما كان الازل لا يتعين فيه
وكان الامكان اول التعين ولم يكن غيره ليتوقف عليه كان تعينه في نفسه ومن جهة تعلقه
متعلقه والتعلق معنى فعلي فتعينه من رتبة نفسه وتعينه بنفسه كان بالنسبة الى ما سواه من المعلولات التي يحكم عليها
مترتبا على شيء سواه مطلقا اي غير متوقف الحصول على شيء غير نفسه والتعين الاول
يراد منه اول صادر بنفسه وهو المشية والارادة والابداع كما قال الرضا عليه السلام وانما سمي
هذه الرتبة بهذا الاسم لمقابلة رتبة الازل المسماة باللاتعين والرحمة الكلية
اشارة الى مبدأ الكون المشتمل على الفضل والعدل فانه صفة الرحمن العامة وهي التي استوى بها على عرشه

وهي

وهي التي وسعت كل شيء والرحمة الخاصة صفة الرحيم المختصة بالمؤمنين فالرحمة الكلية لها اطلاقان
احدهما يراد منه الفعل والمشية كما هو هنا وثانيهما يراد منه اول صادر عنه وهو الحقيقة المحمدية
والشجرة الكلية ايضا يراد بهذه الشجرة الكلية اذا اطلقت احد المعنيين السابقين وسميت
بالشجرة لكثرة تطوراتها في مظاهرها وآثارها كالشجرة في تطوراتها الى اصل ولقاح وغصون وورق وثمر
والنفس الرحماني الاولى ايضا تطلق هذا على المعنيين السابقين فيعني
بالنفس الرحماني يعني الفاعل ان هذا الوجود تقومت به الوجودات الكونية تقوم صدور اذا اريد بالنفس الرحماني
المعنى الاول اي المشية والارادة والابداع كما تقومت الحروف بحركة المتكلم بشفته ولسانه و
اسنانه ولهاته وتقوما ركنيا اذا اريد به المعنى الثاني اي اول صادر عن المشية اي الحقيقة
المحمدية كما تقومت الحروف بالصوت الممتد من جوف المتكلم الى الفضاء واذا قيد بالاولى كما هنا
احتمل ان يراد به المعنى الاول خاصة وان يراد به الرتبة الثانية منه عند اعتبار ترتيبه كما ياتي الا انه هنا
يكون الانسب ان يراد به المعنى الاول والمشية والكاف المستديرة على
نفسها والارادة المشية هي الذكر الاول يعني ان الفاعل اذا اراد صنع شيء اول ما
ذكره وتوجه اليه الغاية هو المشية واذا تأكد ذلك العزم سمي ارادة وهو ما روي يونس عن الرضا عليه السلام
وسميت بالكاف لانها هي امره المعبر عنه بكن فالكاف اشارة الى الكون وهو المشية او اثر المشية
والنون اشارة الى العين وهي الارادة او اثر الارادة فسميت المشية بالكاف لانها منشأ الكون
وهو الوجود وسميت الارادة بالكاف بمعنى المشية وبالنون لانها منشأ العين ووصفت بالمستديرة على
نفسها لان المشية هي الكاف وخلقها الله بنفسها فهي في الاعتبار كاف خلقت بكاف واستدارتها
في اعتبار كونها آلة معاكسة لاستدارتها في اعتبار كونها معلولة لان العلة استدارتها استدارة
فاعلية والمعلول استدارته استدارة مفعولية فلذا قيل الكاف المستديرة على نفسها لانها باعتبار

كونها معلولة مذوّر على نفسها باعتبار كونها علة **والكلمة التي انزجر لها العمق الاكبر** مأخوذة من دعاء السمات للحجة عليه السلام والكلمة هي المشية والمراد بها اما الامكانية او الحتمية او مطلقا والعمق الاكبر على الاول هو الامكان الذي هو محل الوجود الراجح ومتعلقه الذي وقته السرمد وعلى الثاني هو الممكنات كلها التي وقتها الدهر والكلمة ح كالاول وقتها السرمد وان كان متعلقها وقته الدهر وعلى الثالث مطلقا اي سواء كان العمق الاكبر حقيقيا كالامكان ام اضافيا كالممكنات وانزجر اي انفعل وانقاد **والابداع** الابداع هو الفعل وهو خلق ساكن لا يدرك بالسكون كما قال الرضا عليه السلام يعني انه ساكن اي غير متغير لا انه ساكن بالسكون الذي هو ضد الحركة لان هذا السكون حادث ولا يجري عليه **والحقيقة المحمدية** ان الحقيقة المحمدية لها عندنا اطلاقان قد نطلقها ونريد بها المقامات التي لهم الفاعل القيام والقائم مركب فيه الحقيقة من فعل متقوم بفاعله تقوم صدور ومن اثر فعل وهو القيام الذي هو الحدث وهذا المقام اعلى محل في الامكان الراجح ومثالها الحديدة المحماة بالنار فانه لا فرق بين النار في تاثيرها وبين الحديدة المحماة بها لانها اذا اثرت فانما هو تاثير النار بها اي حلت فعلها في الحديدة والحديدة محل فعلها وهذا الفعل احدثته النار به لا بفعل غيره فجميع الفعل واثره كالقائم كالحديدة المحماة بالنار فهذه الرتبة اول التعينات واعلاها وهو المثل الاعلى بفتح الثاء والمثل الذي ليس كمثله شيء بكسر الميم وسكون الثاء لان اثره سبحانه خلقه آية له لا يدل على غيره تعالى ولا يدل على نفسه ولو كان مثله شيء لدل عليه ولو دل على غير الله لزم التشبيه وارتفع التوحيد وهذا هو التوحيد الخالص ونطلقها ايضا ونريد بها اثر المشية الكونية وهو اول صادر من مشية الله وهو الوجود وهو الماء الذي جعل منه كل شيء حي وهو العنصر الاول لكل محدث وهو نور الانوار والمادة الاولى التي خلق الله كل شيء من شعاعها وهي بمنزلة القيام على المعنى الاول لا الاشكال اذ لم يكن قبل ذلك شيء وعلى

المعنى

المعنى الثاني فعلى حصر الاصطلاح لاقسام الوجود في الثلثة الاقسام فهل يكون هذا النور الذي هو اول صادر عن الفعل لاحقا بالمطلق لعدم تقييده بشيء كما لا تقييد للفعل ام لا يكون لاحقا بل هو من المقيد لانه موقوف على قابليته وانفعاله وهو جزءه احتمالان وقد يستفاد من بعض الاخبار الحاقه بالاول والله سبحانه اعلم **والولاية المطلقة** المراد بالولاية المطلقة السلطنة العامة لكل شيء وحل في ملكه انه في كل ما تعلق به ارادة الله سبحانه والمعنى فيها مثل ما قبلها لان الحقيقة المحمدية والولاية المطلقة اسمان على معنى واحد عندنا وانما يختلف مفهومهما بالاعتبار **والازلية الثانية** يريد ان هذه الرتبة هي رتبة الثانية عند ملاحظة التقسيم وحيث كانت الاولى هي الازلية الاولى كانت الثانية هي الازلية الثانية واما قول علي عليه السلام انا صاحب الازلية الاولية فيحتمل ان يكون يراد منه الاولية الاضافية لان الازال كثيرة وكلها حادثة فاذا اطلق الازل احتمل احدها بخلاف ما قيل ازل الازال فانه لا يراد منه الا الواجب الحق عز وجل وان يراد منه الاولية الحقيقية ويكون المعنى انا الذي ولايتي ولاية الله **وعالم فاحببت ان اعرف** اشارة الى قوله تعالى كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فانه تعالى قبل التعريف كان كنزا مخفيا وقد تقدم الكلام فيه فكان اول صدر في الامكان محبته لان يعرف فهذا ماخوذ من الحديث **والمحبة الحقيقية** المراد بالمحبة الحقيقية هو عالم فاحببت ان اعرف لان المحبة تستعمل في الوجوب وهي ذاته ويعرف بالتقييد بالحقيقية فالمحبة الحقيقية ذاته المقدسة والمحبة الحقيقية فعله واول صادر عنه كما هنا **وحركتها بنفسها** يراد به الفعل لان معقوله انه حركة ايجادية وكونه حركة بنفسها على حد خلق الله المشية بنفسها **والاسم الذي استقر في ظله فلا يخرج منه الى غيره** ماخوذ من الدعاء عنهم عليهم السلام والمراد ان الفعل اسمه تعالى ومعنى استقر في ظله اي انه قائم بنفسه فهو الاسم وهو الظل والضمير يجوز ان يعود الى الله تعالى اي استقر في ظل الله وظل الله هو ذلك الاسم ويجوز ان يعود الضمير الى ذلك الاسم والمراد انه

الازلية ظ

من ظله نفسه كما في الحديث يمسك الاشياء باظلتها ويكون المعنى على الاحتمالين واحدا ومعنى عدم خروجه انه لا تكون منه الاشياء كما ذهب اليه ضرار واصحابه وكثير من الصوفية بان الاشياء تكون من وجوده وهو مشية الله ومن ماهيته ولو كان كذلك لخرج منه الى غيره فافهم الاشارة **وهو المكنون المخزون عنده** ماخوذ من حديث حدوث الاسماء المروي في الكافي فانه هناك هو هذا والمعنى مثل استقر في ظله **وصبح الازل** ماخوذ من قول علي عليه السلام لكميل في قوله نور اشرق من صبح الازل اي من المشية **وفعل بنفسه** معناه مثل خلق الله المشية بنفسها **وعالم الامر** عالم الامر مقابل عالم الخلق من قوله تعالى الا له الخلق والامر وهذا في الآية يحتمل معناه الظاهر اي ان مرد الامور كلها في الغيب والشهادة والدنيا والآخرة الى حكمه ويحتمل ان يراد به المشية ويحتمل ان يراد الحقيقة المحمدية فقوله تعالى ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره وقول الصادق عليه السلام في الدعاء كل شيء سواك قائم بامرك يحتمل الامر الاحتمالين فان اريد به المشية كان قيام كل شيء به قيام صدور ويا وان اريد به الحقيقة المحمدية كان قيام كل شيء به قياما ركنيا كما تقدم **وما اشبه ذالك** يعني من الاسماء التي يسمى بها هذا الوجود كما اطلق عليه **وصنعة بديعة بنفسه** اي كيفية جديدة على حسب تدركه الافئدة المستنيرة بنور الله وهو في نفسه لا كيفية له ولا توصيف لانهما انما وجدا به فاذا اطلق باعتبار الآية ومثاله وعنوانه الذي في الافئدة ومع هذا فلا يتوجه ذلك الى ذاته اذ لو صح في عنوانه صح فيه لانه انما يعرف وانما يتوجه اليه من حيث متعلقه فانه يجري عليه الكيفية والتوصيف كما تعتبر الكثرة والتعدد في الحركة عند الكتابة باعتبار تعلقها بالحروف والا فهي في نفسها بسيطة وتسمى جهات التعلق بالمتعلقات رؤسا ووجوها فلذلك تعتبر لها باعتبار تعلق رؤسها ما يجري على متعلقاتها **ان الله سبحانه قبض من رطوبة الرحمة**

بتلك

بتلك الرطوبة نفسها بها يعني انه تعالى قبض وقبض فعل منه من رطوبة الرحمة وهذه الرطوبة هي نفس قبض ولهذا قلت بتلك الرطوبة لان قبض هو الفعل المقبوض به فهذه بقولي بتلك الرطوبة وقولي من رطوبة الرحمة اعني المقبوض منه وهذه بقولي بتلك الرطوبة فقولي بتلك الرطوبة اشير القبض اعني المقبوض به والمقبوض منه فقبض فعل مقبوض به ومقبوض منه لان قبض هو نفس تلك الرطوبة المقبوض بها والمقبوض منها ولما كانت العبارة ضيقة ربما يتوهم ان من في قولي من رطوبة الرحمة للتبعيض او للابتداء فيلزم على الحالين ثبوت رطوبة الرحمة قبل قبض وانما اريد ان رطوبة الرحمة هي نفس قبض رفعت ذلك الوهم بقولي بتلك الرطوبة نفسها وبينت ان المقبوض منها عين المقبوض بها بلا تغاير الا في التعبير لضيق الالفاظ عن ذلك المعنى فنبهت بالتأكيد بقولي بها لئلا يتوهم انها في ذاتها باعتبار ماخوذ بها وباعتبار آخر ماخوذ منها او هي ماخوذة بل مرادي انه بلحاظ واحد واعتبار واحد ماخوذ بها ماخوذ منها ماخوذة يعني قبضت بها فلم يكن لها تحقق ولا ثبوت ولا ذكر في مرتبة من مراتب الوجود مطلقا قبل قبضها بها فافهم **اربعة اجزاءها** ان المعنى في هذا عين المعنى الاول يعني ان الاربعة الاجزاء اي القبض والمقبوض به والمقبوض منه بلا تغاير حتى في الاعتبار وقولي بها اي الاربعة الاجزاء التي هي حقيقة قبض اي رطوبة الرحمة فان قبض هو تلك الرطوبة وهو تلك الاربعة الاجزاء ولهذا قلت بها فكل هذه الالفاظ المتعددة معناها شيء واحد لذاته لا تعدد فيه لا في نفس الامر ولا في الخارج ولا في الذهن وانما توجه الفؤاد في هذه الالفاظ المتعددة الى المعنى البسيط باعتبار تعدد تعلقه فافهم **ومن هباءها به جزءا به** يعني انه قبض ذلك الفعل الذي به قبض الرطوبة المذكورة التي هي ذاته من هباء الرحمة اعني يبوستها وهي الرطوبة المذكورة بهذا المقبوض به ومنه جزءا به الجزء الذي هو نفس الاربعة المذكورة سابقا فالرطوبة نفس اليبوسة والاربعة عين الواحد وانما اختلفت

اسمائها باعتبار الآثار المختلفة ولا تتوهم ان ذلك الشيء متعدد او لا تدركه العقول فانك تسمي زيدا
عالما ونجارا وخياطا وكاتبا وليست هذه الاسماء المختلفة واقعة على متعدد في ذاته لانه هو العالم هو النجار
هو الخياط هو الكاتب وليس بمتعدد هو مختلفا متعددا ولكن بالآثار كثرت اسماء صفاته وليس لكثرة ذواتها في نفسه
والمسمى بها باعتبار آثارها وكذلك انت سميع انت بصير انت قدير وليست القدرة فيك شيئا غير
البصر وهو غير السمع بل يقال انت وانت لست بصفة من صفاتك وانما هي لك فانت انت لا غير
وسميت بها باعتبار الآثار والى هذا المعنى اشار عليه السلام بقوله وكمال توحيده نفي الصفات عنه لشهادة
كل صفة انها غير الموصوف الخ فمن فهم ما اشرت اليه فهم كلامه عليه السلام والا فلا وما اشرنا اليه من هذا النحو
فان الوجود المطلق ليس شيئا في الامكان ومن الممكنات ابسط منه اذ كل ما سواه فيه كان وعنه صدر فلا تعدد
ولا تركب لان التعدد والتركب محدثان به — **فقدرهما في تعينهما ضمتهما**
فقدر الجزئين اعني الاربعة الاجزاء الرطبة والجزء اليابس بها اي بذينك الجزئين لانهما
نفس قدر الذي هو محل التقدير على نحو ما تقدم والمراد بهذا التقدير هو تقدير الحدود والعلية والهندسة الايجادية
وهي عين هذا المقدر وقولي في تعينهما ضمتهما اريد به انه لما اجتمعت الرطوبة واليبوسة التي هي شاكلة
حصل بها التعين لان كل تعين تكوين لا بد له من تعين بنسبته والتعين لا يكون الا بالحرارة والرطوبة
فان كان المكون مركبا كالمفاعيل تعددت الجهات فيه وكثرت وان كان بسيطا مطلقا كما في الفعل
اتحدت جهاته واحكام الجهات انما تطلق عليه باعتبار متعلقاته عند تعلقه بها كما مر ولما كان كل مكون
لا بد له من التعين كما برهن عليه في الحكمة الطبيعية وكان هذا التقدير مكونا بنفسه وجب ان يكون له تعين
بفرض سبقه عليه فبينت ذلك بقولي في ما ضمته تعينهما اعني ان ما ضمه هذا التقدير حين تحقق في نفسها
تحققت بهذا التقدير لانها عينه بلا مغايرة وان فرض سبقها عليه كما هو في متعلق الفعل من سائر المفعولات
فقلت

فقلت في ما ضمتهما ضمة تعينهما اريد قدر فيها لانها هو والمراد بهذه العبارة اذا كانت في المفعول
ان اجزاءه تحل بعضها في بعض حتى يكون بطبخ الحرارة والرطوبة شيئا واحدا لا اختلاف فيه والفعل لما
كان شديد البساطة الحق احكام متعلقاته به في الاعتبار الفؤادي لا في الواقع الخارجي لشدة
بساطته فيه وانما ذكرت لها ان الرطوبة اربعة اجزاء واليبوسة جزء واحد لان الاجزاء الرطبة
لو كانت اقل كان الغالب على الماء الغلظة ولا يصلح لاستعماله بسيطا فان الماء كما تحتاج الاشياء اليه
في الاغذية التي هي مواد وجوده كذلك تحتاج اليه في الشرب الذي هو مزاج تلك الاغذية فلو قلت
الاجزاء لم يكن ماء او لو زادت لم تحصل المشاكلة يعني ما زيد ان يكون بين الماء والتراب مشاكلة
ليحصل التآلف للغذاء منهما والمشاكلة انما تحصل في الماء للتراب اذا انحل فيه شيء من التراب فانه اذا
انحل فيه وافق التراب في تركيب الغذاء كما يأتي والحالة المعتدلة في تركيب الماء ان يتحلل التراب ولا ينفر
منه ان يحل في الاربعة الرطوبة جزء من التراب فان زادت الرطوبة ضعفت المشاكلة وان نقصت
ضعف جانب المائية وانما حصل الاعتدال في الاربعة لسر ظهر آثاره في الموجودات لا يسهل بيانه الا
بذكر اشياء لم تتم الا بذلك مثل الزوج له اربع نساء في الحال التام الذي يطلب فيه حصول العدل ولو
زادت غلب عدم العدل ولهذا انما حصل في النبي صلى الله عليه وآله لعدم حصول حيف في طبيعته ومنع
فاعانه الله تعالى بقوله ترجي من تشاء منهن وتؤوي اليك من تشاء الآية ومنع منه الائمة عليهم السلام
للمشاركة للرعية ومثل كون الاشياء اربعة للشيء الواحد فالوجود بعد ورع على خلق ورزق وحياة
ومماة وهو واحد والانسان واحد وطبائعه اربع والعرش مربع والبيت المعمور مربع والكعبة
مربعة كما في الحديث والكلمات التي بني عليها الاسلام اربع سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر و

احرف الاسم الاعظم اربعة التوحيد والنبوة والامامة والشيعة والبسملة التي فيها سر القرآن والفاتحة
اربعة الله والرحمن والرحيم والاسم وان شئت قلت بسم الله الرحمن الرحيم والحاصل ربما تتوهم ان هذه الامور
انما هي مناسبات لا يمشي عليها اسرار الخليقة واقول ليس كذلك ولكن لما لم يمكن بيان السر في نفسه الذي
حصل عنه الاربعة قيل انها مناسبات وهي حكم سترها الله سبحانه بحجب من الغيوب واظهر آثارها في خلقه
وجعل الآثار دالة على الاسرار قال الرضا عليه السلام قد علم اولو الالباب ان الاستدلال على ما هناك
لا يعلم الا بما هيهنا — **وانحلالها وانعقادها وتراكمها**
يعني ان الاجزاء الرطبة والجزء اليابس انحلا اي ذاب كل منهما بالآخر الذي هو نفسه حتى كان الاثنان
واحدا على فرض حكم المتعلق وانعقادها اي جمودها كناية عن قيامهما بانفسهما وتراكمهما كذلك اي تجمع
كل شيء منه بكل شيء منه مثاله كالهواء الذي جذبه من يريد الكلام الى جوفه فجمعه في المخارج وهو كناية
عن حله ثم يقطع الحروف وهو عبارة عن عقده ثم يركب الكلام وهو عبارة عن تراكمه والحاصل معنى جميع
ما سمعت هو انه احدث الفعل بنفسه بغير اعتبار عقد وقد اردت تفصيله على فرض ما لو كان مركبا
فهو كما سمعت وعلى لحاظ عدم تركيبه فكما خبرنا به من الحل والمقبوض به والمقبوض منه والقبض وهكذا
الى آخره — **وهذا هو المشية وهو المسمى بتلك الانحاء المتقدمة**
هذا الوجود المطلق وهو الوجود الراجح والامكان الراجح الذي ذكرنا كيفيته بذا فعلة وشبهناها له لما بين المتعلق
وبين المتعلق من المناسبة ولما بينها وبين الفعل من مشابهة الصفة الفعلية فان كل اثر يشابه صفة مؤثره
التي عنها صدر — **ولهذا المقام في تذييل الفؤاد اربع مراتب**
لهذا المقام اي للوجود المطلق والامكان الراجح والسرمد في تذييل الفؤاد اي في تسيره وتقسيمه وتعريفه
فان

فان حيز الفؤاد من المشاعر والمدارك لا تدرك شيئا ولا منالا من نحو هذا المقام مثل السمع والبصر
والخيال والعقل لانها انما تدرك الكيفية المحدودة بحدودها الحسية او الخيالية او العقلية بخلاف الفؤاد
فانه يدرك الشيء مجردا عن كل سبحاته وعوارضه الذاتية والعرضية ولهذا جاز استعماله في هذا المقام
البسيط العاري عن كل ما سوى محض ذاته وانما قسمه الى اربع مراتب اجزاء احكام متعلقاته عليه كما مر
لما اعتبر آثاره التي تشابه حدود ذواتها صفته وتعريفه ووجدها خرجت في هذه الاربعة المراتب وقد
وقد قال عليه السلام العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية وما خفي في
الربوبية اصيب في العبودية قال الله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق
الى آخر الآية الحديث حكم على هذا المقام بتلك الاحكام وان كانت باعتبار متعلقاته لا باعتبار ذاته
وذلك لانه وجده كلمة من الفاعل والكلمة اذا اعتبرها في نشوها وبدئها وجدها كذلك اي في هذه الاربع.
فاجرى عليها حكمها لانها آيته تعريفها وهي ايضا كلمة الله فكان المتكلم يأخذ بحركة جوفه من الهواء اربعة اجزاء
رطبة اي حبة لصلوحها لصوغ الحروف وكونها اربعة لانها هي نسبة المادة الاولى الى الصورة التي
هي جزء واحد بالنسبة الى المادة يعني ان صورة الحروف من ترتيبها وحركاتها بالنسبة الى مادتها او
من اربعة كما اشرنا اليه سابقا مما يطول بيانه ويخفى برهانه ويصوغ ذلك الهواء اي يأخذ حروفا بعد
حله تسهيله في المخارج وعطائه الاصوات منه اي من الهواء بها اي بتلك الآلات الفاعل بها من
الحركة واللسان والشفة والاسنان واللهاة ثم يركبه كلمة فالمرتبة الاولى الهواء الماخوذ الى الجوف
والثانية حله ومده الخارج من الجوف الى الفضاء وهو المسمى بالنفس الرحماني في كل شيء بنسبته والثالثة
صوغه حروفا والرابعة تركيبه كلمة تامة مفهمة فكان الكلمة اللفظية التي هي مثل ذلك لا تتم الا بهذه
الاربع مراتب كذلك الكلمة الفعلية التي هي قول من الله لا تتم الا بهذه الاربع المراتب فالكلمة اللفظية

بيان الحكمة العلية **فالاولى الرحمة والنقطة والسر المستسر والسر المجلل بالسر**

فالمرتبة الاولى بالنسبة الى توصيف المشية الرحمة ماخوذ من قوله وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته يعني ان الرحمة سابقة والرياح علامة حصولها وبشرى بين يديها فاول التعين والذكر الرحمة السابقة التي هي علة الامكان وعلة الاكوان وتسمى ايضا بالنقطة بملاحظة كون الكتاب التدويني مطابقا للكتاب التكويني وبالعكس والكتاب التدويني اول ما صدر منه بسم الله الرحمن الرحيم واولها الباء واول الباء النقطة لان الكاتب اول ما يكتب ان يضع القلم على القرطاس فتحدث به النقطة ثم يجر القلم فتحدث الباء وهذه النقطة صورتها النقطة تحت الباء وكونها تحت الباء كناية عن كونها حافظة للباء اي مقومة لها واخذه لكل اصل اسم النقطة من ذا قال امير المومنين عليه السلام انا النقطة تحت الباء والسر المستسر والسر المجلل بالسر ماخوذ من قول الصادق عليه السلام ان امرنا هو الحق وحق الحق وهو الظاهر وباطن الظاهر وباطن الباطن وهو السر وسر السر والسر المستسر وسر مقنع بالسر ومعنى المجلل والمقنع واحد ويراد بها هذه الرتبة من الفعل فهذه اسماء اربعة لهذه الرتبة من الفعل **والثانية الرياح والنفس الرحماني الاولى بفتح الفاء المشار اليه بالانحلال الاول** والرتبة الثانية تسمى الرياح من قوله تعالى وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته وتسمى النفس الرحماني بفتح الفاء الاولى لان اطلاق النفس الرحماني في اصطلاحهم يختلف باختلاف اماكنه فالاولى هنا كالنفس الالف في التلفظ بالكلمة فانه يبتدئ من الجوف الى الفضاء ومنه تقطع الحروف وهذا وان لم يكن كذلك لان الالف لا تقطع منه الحروف من ذاته او من صفات ذاته على الاحتمالين ولا يصلح مثالا للفعل لان الحروف لا تقطع من ذات الفعل ولا من صفة ذاته وانما يصلح الالف اللينية مثالا للنفس الرحماني الثانوي الذي هو الرتبة الثانية من اول صادر من الفعل اي الوجود المعبر عنه بالماء الذي منه خلق كل شيء وبالماء الذي به

كل شيء

كل شيء حي نعم اذا اريد بالحروف المصاغة من الالف الذي هو النفس الرحماني رؤس المشية ووجوهها المتعلقة بالمشاءات الجزئية صلح مثالا لذلك فالنفس الرحماني الساري في الاشياء بالقيومية الصدورية هو هذا اي الاولى والكلمة بعد اعتبار تمامها او ايضا في وجوهها بالقيومية الركنية والنفس الرحماني القائم في الاشياء بالقيومية الركنية هو الالف اللينية الثانوي الذي هو اول صادر من الفعل وقولي المشار اليه بالانحلال الاول حيث ثبت في العلم الطبيعي ان كل مكون لا بد فيه من حلين وعقدين فالهواء الماخوذ للكلمة اللفظية يحل من الجوف ممتدا الى الفضاء ثم يقطع حروفا وهو العقد الاول ثم ترتبط للتركيب وهو الحل الثاني لاعتبار مناسبة بعضها لبعض وملاحظتها وعدم منافرتها ثم تركب هذه الحلول الثانية كلمة كذلك في الكلمة الفعلية فاولها الرحمة ثم تمتد الفاء وهو الحل الاول هو الرياح في الآية الشريفة وهو الذي يرسل الرياح كما مر ثم يقطع حروفا وهو السحاب المزجي وهو العقد الاول ثم يحل لمناسبة التاليف كما اشرنا اليه من الكلمة اللفظية ثم تركب الكلمة التامة وهو العقد الثاني فاشار بامتداد الالف ارسال الرياح الى الحل الاولى وهو المشار اليه بالانحلال الاول اي الحل الاول **والثالثة الحروف المشار اليها بالانعقاد الاول وهو السحاب المزجي المثار من شجر البحر**

المراد بالحروف هنا معنى الاجزاء المفروضة فيه باعتبار متعلقه كما في الكلمة اللفظية وما يعتبر فيها من الحروف المقطعة من الالف اما انها المشار اليها بالانعقاد الاول فذلك لازم لاعتبار التاليف الاعتباري والحقيقي لكن لانها صارت حروفا متمايزة من الالف بعد ان كانت نفسا منبثا واما انها هو السحاب المزجي فلملاحظة كون تلك الكلمة سحابا متراكما في المشية عند سوقها وتوجهها الى موات ارض القابليات فاذا سميت بالسحاب كما في تاويل الآية اعني وهو الذي يرسل الرياح بشرى بين يدي رحمته حتى اذا اقلت سحابا ثقالا سقناه الى بلد ميت فانزلنا به الماء الخ وذلك حين تراكمها الذي هو عبارة عن تمامها كانت قبل التمام والتركيب تسمى بالسحاب اول النشوء فانه ينشو بخارا من شجر في البحر والمراد ان الابخرة التي تجذبها شعاع الشمس الصاعد حال دورانها تحدث منها صعودها

او صاعدا كالشجر والمراد من البحر بحر البخار الصاعد باشعة الشمس والحامل للسحاب المزجي هو ذلك البخار الصاعد قبل التاليف كما قال تعالى يزجي سحابا ثم يولف بينه فالبخار الصاعد في السحاب بمنزلة الحروف المقطعة في الكلمة والسحاب المتراكم بمنزلة الكلمة بعد التاليف ودلالة الكلمة على المعنى بمنزلة الماء من السحاب ووقوع الدلالة من الكلمة على ما يشاكل متعلقه من المعنى المبثوث المدفون في النفس كوقوع الماء من السحاب على ما يشاكل متعلقه من النباتات الكامن في مادته من الارض الميتة وللفعل ومتعلقه من المفعول الذي مادته من مشيته ذلك الفعل كما للكلمة ودلالتها على المعنى وللسحاب والماء النازل منه وارتباطه بما يشاكله من لطيف الارض الميتة الذي هو مادة النبات من الصفة والتمثيل اي للفعل بالكلمة والسحاب من الصفة والتمثيل حرفا بحرف فلذا سمي الكلمة وتمثل بالسحاب كما في الآية المذكورة سابقا وغيرها **والرابعة السحاب المتراكم والكلمة التامة والكلمة التي انزجر لها العمق الاكبر والكاف المستديرة على نفسها**

المراد بالسحاب المتراكم المشية بملاحظتها متعلقة بمفعولها لانها حينئذ لا تعتبر فيها الاعتبارات الاول كما ان السحاب المتراكم لا يلحظ فيه جهة البخار وصعوده وانعقاده ولهذا قلنا الكلمة التامة التي لا يلحظ فيها تقطيع وتاليف وهي ايضا الكلمة التي انزجر لها العمق الاكبر اي انفعل وانقاد وهو اذا اريد بها الامكانية الاكبر الحقيقي الامكان الراجح واذا اريد بها الكونية فهو الممكنات وجميع الاكوان وهو الاكبر الاضافي والامكان المساوي المقيد والكاف المستديرة على نفسها تقدم بعض بيانه **وهذه المراتب انما تعددت باعتبار التفصيل الفؤادي في كشفه**

انما تعددت في مراتبها في نفسها بالقياس الى هيئة متعلقاتها بمتعلقاتها لما فيها من المشابهة كما في حركة اليد بالكتابة ومن الحروف من المشابهة في الهيئات وذلك باعتبار كشف الفؤاد لا في نفسها فانها في نفسها في كمال البساطة الامكانية ولهذا **والا فهو شيء واحد بسيط ليس في الامكان ابسط منه** انه في غاية بسيط العدم وجود شيء قبله يصلح ان يكون جزءا لتركيبه اذ كل شيء فرض فهو من آثاره فلا يتركب الا هو من آثاره

بل ليس

كل ما يتفرق الاوهام او يتصور في النفوس او يتعقل بالعقول فهو من اثره او اثر اثره وقولي ليس في الامكان ابسط منه لاخراج الواجب تعالى ولاخراج عنوانه لانه وان كان من الممكنات لكنه لا يعتبر في الامكان اذ لو اعتبر في الامكان لم يعرف الواجب تعالى به لانه تعالى ليس في الامكان فلا يعرف بما في الامكان ولما كان ما يجيز سبحانه ممكنا وقد علق هذا العنوان لمسيلا وجبان لحظ مجردا عن الامكان ليعرف عز وجل

خلقه الله بنفسه واقامه بنفسه وامسكه بظله خلق الله ذلك الفعل الذي هو المشية بنفسه اذ لا يحتاج في ايجاد الايجاد الى ايجاد آخر غيره لاستغنائه بنفسه عن غيره لئلا يلزم الدور او التسلسل لان لزوم الدور او التسلسل هو الدليل الذي نشأ عنه ذلك نعم هو دليل في المناقشة لابطال دعوى المخالف وكما كان مخلوقا بنفسه لا بفعل آخر كذلك قائما بنفسه لا بشيء آخر اذ ليس شيء غيره الا الفاعل تعالى والفعل لا يتقوم بالفاعل قياما ركنيا لانه المراد هنا نعم هو قائم قياما صدوريا لكنا نريد بالقيام هنا القيام الركني وكذا امسكه بظله يعني انه تعالى امسك الفعل بظله والضمير في بظله يعود الى الله سبحانه ويكون منه نفس ذلك الفعل كما في الدعاء وباسمك الذي استقر في ظلك فلا يخرج منك الى غيرك اذ المراد بالظل نفس ذلك الاسم وان قلت ان الضمير يعود الى الفعل جاز والمراد نفسه ويعود المعنى كالاول كما في الدعاء باظلتها اي بانفسها والمراد انه تعالى يمسك كل شيء بمادته وكذلك الشيء اذ كل شيء انما يتقوم بمادته وهي في كل شيء بحسبه **وذلك في العمق الاكبر على حده الاعلى فهو المحدد للعمق الاكبر والعمق الاكبر محدد له لا ينفصل احدهما عن الاخر** يعني ان المشية التي هي الفعل اذ لا مشية له غير فعله لانه تعالى لا يهم ولا يتروى هي مطابقة للعمق الاكبر الذي هو الامكان وهو مطابق لها لا يزيد الامكان عليها فيكون شيء من الامكان لا تعلق به المشية ولا تزيد على الامكان فيكون قد وقعت على غير الامكان وليس غير الامكان الا هو تعالى والواجب عز وجل لا تعلق به المشية بل هي مطابقة للامكان وهو مطابق لها لانها كفوه فالمشية آدم الاول والامكان حواء **وهذا هو فعل الله** يعني ان الوجود المطلق هو فعل الله سبحانه وهو الابداع والاختراع والارادة والمشية وهذا ظاهر **وحيث علم بالضرورة ان هيئة**

المفعول من حيث هو مفعول هيئة الفعل كالكتابة فان هيئتها هيئة حركة اليد على حسب هيئة
حركة يد الكاتب فتكون كتابة وحينئذ تكون تلك الجهات المعتبرة في الفعل على جهة البساطة
والاتحاد تكون مثلها في المفعول على جهة التركيب والتعدد يعني ان هيئة حركة يد الكاتب
للالف كهيئة الالف ولا يكون تلك الحركة حرف الباء لان هيئتها غير هيئة حركة كتابة الالف وهكذا جنس الكتابة يدل
على تعدد الحركة يد الكاتب وبالعكس لان كل اثر يشابه صفة مؤثره القريب الذي عنه نشأ كما مثلنا بحركة يد الكاتب فان
هيئة الحرف تشابه هيئة الحركة المحدثة له وهذا ظاهر يعني ان الحركة في نفسها بسيطة لانها الاشتغال والتوجه الى
جهة ما وهذا صادق على جميع وجوه الحركة في احداث كل حرف فهي في الحقيقة بسيطة في كمال البساطة وانما تعتبر فيها
المغايرة اذا نسبنا بعض الوجوه الى بعض لا في نفسه بل من جهة تعلقه بمفعوله الذي هو الحرف واما المغايرة في الحرف فهي
حقيقة لان هيئة كل حرف جزء ماهيته بخلاف مغايرة هيئات وجوه الحركة فانها ليست لذاتها لكون جزء ماهية ذلك
الوجه وانما هي لمتعلقها والذي هو جزء ماهيتها هو الاشتغال المبهم المتعين بالتعلق بالحرف الخاص فان قلت يد اجزاء
الفعل الكلي والكلام في الجزئي قلت نحن هكذا نريد لان وجه المشية المختصة بزيد من حيث خصوص زيد وتعلقها به لا يصلح
لعمرو فالمغايرة حقيقة والتعدد حقيقي لانه انما يتحقق مع التعلق الخاص والتعلقات الخاصة متعددة لكن الوجه المتعلق اذا
نظرت اليه في نفسه لم تجد المغايرة الا اعتبارية اي باعتبار التعلق وهو الذي ... فهو في نفسه لا كثرة حقيقية فيه ولا
ولا تعدد والذي تجده منها فهو باعتبار ارتباطه بمتعلقه ولكن لم تجرده عن التعدد والمغايرة باعتبار تعلقه لان تعلقه
من حيث الفعل واحد ومن حيث المفعول كثير كالوجه المقابل للمرايا فان التعدد والكثرة والمغايرة انما هي في التعلق
حيث المرايا لا من حيث الوجه ولا من حيث خصوص المقابلة لان خصوص المقابلة وان كان فيها مغايرة اعتبارية نظرا
الى المرايا وجهاتها ... بالنظر الى الوجه والى نفسها ليس كذلك وان اختلفت المفعولات بحسب
مراتبها في قوة التركيب وضعفه وظهوره وخفائه وكثرته وقلته وفي كثرة التعدد وقلتها وظهوره
وخفائه يعني ان الفعل على حال البساطة في حال واحد وان اختلفت متعلقاته في التركيب قوة كما في العوالم السفلية

الظا

الظاهرة وضعفه كبسائط المركبات كالافلاك بالنسبة الى الاجسام السفلية وفي ظهور التركيب كالاجسام وخفائه كالعقول
والعقول حتى ان اكثر الحكماء والمحققين انكروا تركيبها بل جعلوها بسائط حقيقية والحق انها مركبة للادلة العقلية والنقلية
وهي كثيرة فمن العقلية ما برهن عليه وعلم بالضرورة ان كل مصنوع فله جهتان جهة من ربه وجهة من نفسه وهذا ظاهر ولا
مصنوع بدون ذلك ومن النقلية مثل قول الرضا عليه السلام لعمران الصابي ان الله عز وجل لم يخلق شيئا فردا قائما
بذاته دون غيره للذي اراد من الدلالة عليه اه وفي كثرة التركيب كالعوالم السفلية فانها مركبة من كل جهات ما فوقها وفي
قلته كالعقول الاول فانه مركب من وجود وانفعال خاصة وفي كثرة التعدد وذلك كالمركبات عن المركبات كما برهن
عليه في علم الطبيعي في تركيب الانسان الطبيعي اي الذي هو ممزوج من الانسان الادمي وانه مركب في اطوار كثيرة
وقد قال عز من قائل يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة
ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم وهذا ظاهر وفي قلتها اي قلة الكثرة يعني ان الكثرة مختلفة المراتب فكثرة كثيرة
اي مكررة من كثرات متعددة وكثرة قليلة اي غير مكررة من كثرات متعددة بل من كثرة اولية فان قلت لم نقل وفي قلته
قلت قد ذكرت قلة التعدد وهنا ذكرت قلة الكثرة فافهم وفي ظهور التعدد كالامور الكلية وخفائه كالامور الجزئية
فانها في الظاهر لا تعدد فيها مثل زيد وفي الواقع ونفس الامر هو متعدد ولهذا سمي الشخص الواقع بالقرية والبيت ولكن
لتعدد دماله واوصافه كما في تأويل قوله تعالى لو اطلعت عليهم لوليت منهم فرارا ولملئت منهم رعبا وفي قوله تعالى وتلك
القرى اهلكناهم واسأل القرية التي كنا فيها ومثال ذلك مما يعرفه اهله وانما تعدد الاوصاف فكلام زيد وبصره وسمعه والصبر
وحرارته وبرودته وحركته وامثال ذلك من طبائعه وقواه واثاره واحواله كلها شئ لو برزت لك مع لم تفرق بين
وبين وصفه الا انه يسند عنه ويسند عنه فافهم لانها في الفعل على نحو اشرف ليس في
الامكان اشرف منه لانها اي لان الجهات المعتبرة في الفعل بما فرض من صفة النشو والتعدد والتركيب
المشار اليها سابقا على نحو اشرف ليس في الامكان اشرف منه وذلك لان ترتيل الفؤاد لها كما اشار اليه

ولو كان باعتبار متعلقاتها وانما فرض لوقها باعتبار متعلقاتها في آية معرفتها في النفوس المجردة فان
النفس العليا اعني الفؤاد اذا توجه الى معرفتها كان آية لها ودليلا عليها فظهر فيه امكانات تلك الجهات في
لحاظ متعلقاتها وهذا معنى قولنا ليس في الامكان اشرف منه وذلك لتنزه ذات الفعل عن كل ما يغير من
تلك المفروضات آثاره كما تقدم ولهذا كان في اكمل مراتب البساطة الامكانية بحيث لا يمكن
تعتبر فيه جهة تعدد الا من جهة التعلق وما كان من جهة التعلق لا الجهة ولو بواسطة جهة التعلق
الا في جانب المتعلق وفي محل الاعتبار اعني الفؤاد لانه آية ذلك التعريف كما مر مكررا وهذا هو الجوا
الراجح الوجود وهو الوجود المطلق اي الوجود لا بشرط وهو المشية والعزم على ذلك هو الاولى
قولنا هو الراجح الوجود بالنظر الى قولهم في حق الواجب تعالى واجب الوجود وفي حق المحدث ممكن الوجود
اي جائز فمعنى العبارة الاولى امتناع العدم عليه ومعنى الثانية تساوي العدم والوجود بالنسبة اليه والمشية
في رتبة الاول ولا مساوية للثاني فقلنا انها راجحة الوجود وعلة ما نحن الراجحية ان المقتضي موجود وقد اقتضى شيئا
غير مشروط بغير نفسه فكان مطلقا غير مقيد وانما لم يجب على المعنى المصطلح عليه لكون المقتضي قائما بغيره وقيام صدور
بوجود الاقتضاء على جهة التخير من الغير ايجادا وهو مرادنا بقولنا لا بشرط اذ الوجود بشرط شئ وبشرط لا شئ وجود
مقيد وهو من المساوي بكلا قسميه وقولي وهو المشية اشارة الى ان المشية هي الذكر الاول بقرينة قولي والعزم على
ذلك هو الارادة وذلك اشارة الى ما في رواية يونس ومعنى انها خلقت بنفسها انها
خلقت لا بمشية غيرها وهذا ظاهر وقد تقدم بيانه فلا فائدة الى اعادته
ونظيرها ابونا آدم عليه السلام فانه لم يكن من اب وام غيره وانما كان بنفسه وكان البشر منه
بالتناكح والتناسل انما كان آدم عليه السلام نظيرها لانها هي آدم الاول وكانت مركبة من
مادة وصورة المادة النور والصورة هيكل التوحيد وابوه مادته وامه صورته فليس له اب ولا ام غير مادته وصورته

لك

لك المشية التي هي آدم الاول ليس لها اب ولا ام الا المعنويين اي المادة والصورة وانما كانت بنفسها كما
كانت ذرية آدم ابينا عليه السلام منه بالتناكح والتناسل كما هو معلوم كذلك المشية التي هي آدم الاكبر الاول
فان ذريته التي هي وجوه المشية الخاصة بكل مصنوع انما نشأت في انفسها من المشية الكلية متعلق اي الكلية
بالامكان تعلقا خاصا كل تعلق هو منشأ الفعل خاص بخصوص ذلك المتعلق وهذا الفعل هو ذلك الوجه الخاص بذلك
المتعلق الخاص وهو اي ذلك الفعل هو ابن تولد من الفعل الكلي اي المشية الكلية بنكاحه اي الكلي للامكان وهو اي
نكاحه تعلقه بخصوص متعلق لان وجود المتعلق الخاص شرط لظهور ذلك الوجه الذي هو الولد كما ان ذلك الوجه علة
لوجود ذلك المتعلق ويظهر انهما متساوقين كالمشية الكلية مع الامكان الكلي فتلك الوجوه الفعلية الخاصة بكل
مصنوع تولدت من المشية الكلية بالتناكح والتناسل فالتعلقات الاولية آباء والتعلقات المترتبة على الاولى
ابناء ومعنى قولنا من غير اب وام غيره في آدم عليه السلام انه كان من مادته وهو الاب
ومن صورته وهي الام معنى قولنا من غير اب وام غيره ان له ابا واما ولكنهما ليسا مغايرين له حقيقة
لانه عبارة عن مجموعهما وليس مرادنا انه لا اب ولا ام اصلا حتى المعنويين اذ المكون يمتنع ان يكون من غير اصل
سواء كان سابق الوجود عليه ام مساوق الوجود كما نحن فيه والمشية التي هي آدم الاكبر الاول كذلك وهو قولي
وكذا في المشية وانما مثلت بادم ابينا لانه هو المثل لادم الاكبر وقد قال الرضا عليه السلام قد علم اولو الالباب ان
الاستدلال على ما هناك لا يعلم الا بما هيهنا وكذا في المشية الا انها في المشية وجد
بانفسهما اي وجد كل واحد بنفسه وبالاخر يعني ان مادة آدم ابينا وجدت بفعل الله وكذا
صورته اي بفعل الله وبالمادة تبعا لها واما مادة المشية اعني آدم الاكبر وجدت بنفسها وبصورتها وصورتها
وجدت بنفسها وبمادتها لعدم المغايرة بينهما في انفسهما وعدم كون احدهما علة او معلولا
ومعنى ذلك انه وجد مقبوله بنفسه وقابله بالاخر ولا ايجاد لهما الا بانفسهما وما سواها
اوجد مقبوله بالفعل وقابله بالتبعية على ما بيّنته معنى هذا الذي ذكرناه انه وجد مقبوله

اى مادته وقابلة اى صورته بالاخرى اى وجدت مادته بصورته لانها شرط ظهور المادة فوجودها بها وجود صورى ووجدت صورته بمادته لانها شرط تحقق الصورة فوجودها بها وجود مادى وهذان فى المشية وجود كل منهما بالآخر ولهذا قلنا ولا ايجاد لهما اى للمادة والصورة الا بانفسهما يعنى الوجود الحقيقى فوجود المادة بالمادة ووجود الصورة بالصورة وان وجد بالآخر فى غير المشية للمغايرة لكنهما فيها واحد يعنى ان قولنا وجد احدهما بالآخر هو معنى وجد بنفسه لان الآخر نفسه اى هو بلا مغايرة ولهذا قلنا وما سواهما اى سوى المشية اوجد مفعوله اى مادته بالفعل اى المشية وقابليته اى الصورة بالتبعية على ما سنبينه من ان المراد بكون الماهية اعنى الصورة موجودة بالتبعية ليس كما قالوا من انها ليست مجعولة وانما المجعول الوجود ولكنها لما توجه الجعل الى الوجود الحقت بعا جعله من غير ان تشم رائحة الوجود والجعل الا تبعا للوجود على قول بعضهم ولكنا لا نريد هذا المعنى وانما نريد بالتبعية انها مجعولة بجعل غير جعل الوجود الا انه مترتب على اخذه منه فنسبته الى جعل الوجود كنسبة الماهية الى الوجود اى نسبة الواحد من السبعين لاشتقاقه منه كاشتقاقها من الوجود وياتى توضيحه

ومعنى ان الاشياء كانت منها بالتناكح والتناسل ان المادة هى الاب والصورة هى الام على ما نبين لك فنكحت المادة الصورة على كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه واله فولدت الصورة الشئ

معنى كون الاشياء بالتناكح من المشية ان المشية نكحت المادة الصورة فنكحت المادة الصورة بانكاح المشية على ما كتب الله فى الكتاب الوجودى اى التكوينى يعنى على نحو المثال الحكمى المتقن وعلى سنة نبيه صلى الله عليه واله لانه سبحانه اقامه فى ساير عالمه فى الاداء فهو يودى الى الخلق عن الله عز وجل فى التكوينى كما يودى عنه فى التشريعى فكان التناكح والتالف والتنوع على مقتضى الحكمة التى هى شرع كتاب الله التكوينى وسنة نبيه صلى الله عليه واله كذلك لان الله عز وجل يوجد على سنة الحكمة وترتب المعقولات على ما هى عليه فى نفس الامر والواقع وكون ذلك واصلا الى المعقولات بواسطة نبيه صلى الله عليه واله هو معنى سنته وهو المتلقى من الخالق والاداء الى الخلائق فلما نكحت المادة التى هى الاب الصورة التى هى الام كما ياتى فولدت الام التى هى الصورة الشئ المتكون من المادة والصورة

والمشية هى آدم الاول عليه السلام

وحواء هى الجواز وهى كهوه لا تزيد عليه ولا تنقص عنه كما اشرنا اليه سابقا فافهم

وذلك لما ورد ان الله سبحانه خلق الف الف عالم والف الف آدم انتم فى آخر العوالم واولئك الآدميين وفى بعض الاخبار لم يخلق منهما شئ من الطين غيركم واشارت الاخبار الى ان المراد منها الاطوار والعوالم ونعلم من ذلك ان اول تلك الآدميين المشية وحواء وذلك الآدم هو الجواز الامكان بقول مطلق يعنى ان اريد به المشية الامكانية فالمراد بالجواز الامكان المطلق الراجح وان اريد به المشية الكونية فالمراد بالجواز المقيد المساوى وان تقارب مرانبه فى السبق الا انهما يجمعهما كلاهما الوجود بشرط شئ وقولى وهى كهوه معناه انها لا تزيد عليه ولا تنقص عنه بمعنى انه كما تقدم انه لا يكون شئ ممكن لا تعلق به المشية ولا يكون شئ من المشية خارجة عن الامكان اذ خارج الامكان ليس الا الوجوب والوجوب لا تعلق به مشية

وهذا هو النار المشار اليها فى قوله تعالى ولو لم تمسسه نار فكانه الامكان ووقته السرمد

هذا فى التاويل هو النار المذكورة فى القرآن المجيد يعنى ان الحقيقة المحمدية التى هى الزيت فى الآية تكاد ان تخرج فى الكون قبل التكوين وذلك لشدة قابليتها وقربها من مقام المشية فمثل المشية بالنار والحقيقة المحمدية بالدهن والعقل الكلى المتكون من تعلق المشية بالحقيقة المحمدية بالمصباح المتكون من تعلق النار بالدهن ووقت الفعل هو السرمد واما اول قابض من الفعل بل وارض الجرز الذين هما قبل العقل فعلى احتمال انهما لا يحتاجان بالسرمد لتقدمهما على العقل الذى هو مساوق لاول الدهر وعلى احتمال انهما من الدهريات لان السرمد انما هو وقت للفعل وهما من المفعولات لا الفعل وعلى احتمال انهما برزخ بين السرمد والدهر فيكون وجههما فى السرمد ومقلهما فى الدهر

فهو للسرمد كالاطلس للزمان فكما انه ليس محدبه فى مكان ولا زمان وانما المكان والزمان انتهيا به لم يتخلف احد من هذه الثلثة عن الآخر وكلما اقرب من محدبه من الجسم والزمان والمكان لطف ودق وكلما بعد منه كثف وغلظ

فهو اى المشية بالنسبة الى السرمد كالفلك الاطلس بالنسبة الى الزمان فكما ان محدب الفلك الاطلس ليس فى مكان لانه محدد الامكنة والجهات ولا فى زمان لان الزمان لا يكون الا ظرفا للجسم وليس وراء محدبه جسم ليكون ظرفا له من الزمان

عن محدبه ظرفا له وهذا هو الحق فى هذه المسئلة التى تساقطت دونها عقول الحكماء واختلفت عنها افهام العلماء ولقد كثرت فيها الاقوال واختلفت وتنافرت فيها الآراء واضطربت والحق هذا وهو ان المكان والزمان ظرفان للجسم وهما من مشخصاته والمشخصات حدود الماهية واجزاء القابلية والحدود والاجزاء مقومات للشئ فهى جزء ماهيته ولا يمكن ان يوجد جسم بلا مكان ولا زمان ولا مكان ولا زمان بلا جسم ولا زمان ولا جسم ولا مكان فكل واحد شرط للآخرين مقوم لهما فيجب بحكم هذه القواعد الضرورية ان تكون المسئلة متساوقة اذا وجد واحد وجد الاثنان واذا فقد فقد اذ هذا معنى قولى وانما المكان والزمان انتهيا به لم يتخلف احد من الثلثة عن الآخر واعلم ان الاجسام على ثلثة اقسام قسم لطيف جدا لقربه لطافة من عالم المثال كمحدب الفلك الاطلس وقسم كثيف جدا كالمركبات السفلية مثل الحجارة والتراب الكثيف وقسم متوسط بينهما كالافلاك السبعة وحيث كان مشخصات كل شئ من نوعه فى اللطافة والكثافة وكان المكان والزمان من المشخصات كما تقدم وجب ان يكون مكان محدب محدد الجهات وزمانه المساوقين له كمال اللطف بما يمكن فيهما بحيث لا يبقى لهما وجود فيما فوق ذلك وهما فى الافلاك الباقية متوسطان وفى الاجرام السفلية كثيفان غليظان كل شئ منهما بحسب مشخصاته وفى دليل الحكمة دليل هذا فان سرعة حركة الفلك الاطلس وتوسط حركة الافلاك وبطوء المتحركات السفلية ذلك واما فلك الثوابت فبطوء حركته لكثرة تصادم الحركات المتعددة فيه اذ لكل نجم حركة مخصوصة حركة تدوير او حركة حامل والذى يقوى فى نفسى ثبوت افلاك التداوير لها وبهذه النسبة تعتبر المجردات فان الدهر وقتها او فى العقول كما فى المحدد الطف منه فى النفوس كما فى الافلاك السبعة وشدة كثافة وغلظة فى الطبايع ووجوه الهباء كالاجرام السفلية فاذا عرفت هذا فى الزمان وفى الدهر فاعلم ان السرمد ليس فيه تعدد ولا تغاير فقابل التفاوت بالنسبة الى وجوه المشية انما هو باعتبار تعلقها بمتعلقاتها على نحو ما ذكرنا وانما ذكرنا هذا التقسيم والتفاوت فى الاجسام على جهة الحقيقة لتعرف هذه النسبة هناك على جهة الاعتبار وقد اشار تعالى الى شدة لطافته فى قوله يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار ولم يكن هذا فى ساير الحوادث

كذلك هذا الوجود اى الجواز الراجح

كلما قرب من نفسه من الفعل والامكان والسرمد لطف ودق حتى يكاد يختفى عن نفسه وحتى يكاد يظهر فى كل شئ

يعنى ان هذا الوجود الراجح اعنى المشية كلما قرب من نفسه اى من لحاظ العلية من الفعل والامكان والسرمد ومن هنا بيانية اى كل واحد من الفعل ومن الامكان الذى هو مكان الفعل ومن السرمد الذى هو وقت الفعل قرب من نفسه اى من جهة لحاظ علية لنفسه لطف ودق اى الجد نفسه حتى يكاد يختفى عن نفسه اى لا يشعر بنفسه لكمال فنائه فى وجه بقائه ولم يجد نفسه حتى يكاد ولا يختفى عن شئ من آثاره لكمال ظهوره بها لها

وكلما بعد من نفسه منها غلظ اى ظهر حتى يكاد يظهر فى المعلولات وحتى يكاد يفقد منها

وكل واحد من الثلثة بعد عن نفسه اى عن لحاظ علية لنفسه منها اى من الثلثة غلظ يعنى ظهر حتى يكاد يظهر فى المفعولات التى هى آثاره بالكلية او الجزئية اى الكسبية اى حتى يقال ان هذه الآثار هى ذاته ولاجل عدم ملاحظة بعض الصوفية وكفار اصحابه لعلية لنفسه قالوا هو جزء الاشياء وركنها الاعظم وان الاشياء مركبة من وجود هو الفعل ومن ماهية هى الحدود والمشخصات وظهر ايضا حتى يكاد يفقد منها اى لا يجد علته لها وذلك عند عدم ملاحظة علية لنفسه التى هى علية لغيره لان علية لنفسه عين علية لغيره فاذا لم تلاحظ لم تعرف المعلولية فى المعلولات اذ لا تعرف الا بملاحظة علية العلة

فالامكان والسرمد انتهيا به

يعنى انهما انتهيا به وانتهى بهما وانتهى كل واحد منهما بالآخرين

وكان المحدد والمكان فى الزمان وهو والمحدد فى المكان والزمان والمكان فى المحدد اى كل واحد من الثلثة حاو للاثنين كذلك الفعل والامكان والسرمد كل واحد منها حاو للاثنين الآخرين وكل واحد منها منته بالآخر من الثلثة

من الكلمات يعلم معناه مما سبق وهو ان كل واحد منها حيث وجد وجد الآخران وحيث فقد فقد الآخران فى الذات والصفات والتاثيرات الا ان الوجودات الثلثة على اوضاع ثلثة فالواجب ذاته ذاته ومكانه ذاته

مما يقال عليه الوجود وهو الواجب تعالى وهو واحد بكل اعتبار اي في نفس الامر وفي الواقع وفي العقل وفي الازال
والامكان والفرض لا كثرة فيه ولا تعدد لا في ذاته ولا في صفاته ولا شريك له في افعاله ولا في عبادته
فله التوحيد الخالص الا لله الدين الخالص   والممكن الذي هو الوجود المقيد وهو جميع المعقول
مكانه غير زمانه وهما غير ذاته   ان الاشياء المخلوقة لا يمكن ان ينفك عن التاليف المقتضي
للتعدد والكثرة والمغايرة مشخصاته وان كان انما يتعين ويتشخص بها الا انها من حيث نفسها ومن حيث معقولها
وقبل التاليف ولو اعتبار امغايرة له فوجب اعتبار التعدد فيها فخلص التوحيد الحق لله سبحانه
واما الجواز الراجح فمكانه وزمانه بالنسبة اليه باعتبار الاتحاد والمغايرة بين بين ليس على حد
الوجوب في الاتحاد ولا على حد الممكن في التعدد هذا بالنسبة الى نفسه وبالنسبة الى ارتباطه
بالممكن فمتغايرة مغايرة ابسط من مغايرة الممكن فافهم   ان الوجود الراجح اعني المشية اذا اعتبر
مكانه الذي هو الامكان ووقته اعني السرمد بالنسبة اليه كانا متحدين معه في نفس الامر وفي الواقع مغايرين في
اعتبار الفؤاد فنسبته الى الوجود الحق باعتبار عنوانه اي دليله اعني مقاماته التي لا تعطيل لها في كل مكان من حيث هي
عنوان والى الوجود المقيد اعني المعقولات نسبة التوسط وذلك باعتبار مدرك الفؤاد فهو بين بين لان الواجب لا يدرك
من عنوانه التعدد والكثرة لا في الواقع ولا في العقل والممكن يدرك منه التعدد في الطرفين وهذا الوجود الراجح لا يدرك
منه التعدد في الواقع ويدرك منه في العقل فهو بين بين وهذا مرادنا من قولنا ليس على حد الوجوب في الاتحاد ولا على حد
الممكن في التعدد وقولي هذا بالنسبة الى نفسه اي هذا التوسط المذكور هو بالنسبة الى نفسه واما اذا اعتبرنا ذلك بالنسبة الى ارتباطه
اي تعلقه بالممكن المتعدد والمتكثر فهو فيه تغاير وتكثر باعتبار التعلق كما قلنا في التمثيل بحركة يد الكاتب في تعلقها بالحروف
المتعددة المتغايرة المتكثرة ولكن ليس مثل تغاير متعلقه لان تعدد متعلقه وتغايره ذاتي وتعدده ليس لذاته وانما نسب اليه
باعتبار المتعلق وهذا معنى قولي فمتغايرة مغايرة ابسط من مغايرة الممكن

قوله

في الاشارة الى تقسيم الفعل في الجملة   هذه الفائدة معنونة بتقسيم الفعل لانا لما ذكرنا بعض ما
يتعلق ببيانه اقتضى بيانه ذكر تقسيمه الى هذه الاقسام في التسمية باعتبار متعلقه   اعلم ان الفعل باعتبار
مراتبه عند تعلقه بالمفعولات ينقسم الى اقسام فالاول مرتبة المشية وهي الذكر الاول كما
قال الرضا عليه السلام ليونس   الفعل اذا كان متعلقا بالشي اعني كونه يسمى مشية لان الوجود هو اول
ما يذكر به الشي ولهذا قال الرضا عليه السلام ليونس تعلم ما المشية قال لا قال هي الذكر الاول تعلم ما الارادة
قال لا قال هي العزيمة على ما يشاء تعلم ما القدر قال لا قال هو الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء الحديث
ومعنى كون المشية هي الذكر الاول ان اول ذكر الله تعالى للشي ان يذكره بكونه اي بان يوجد كونه والكون
الكون الذي هو الوجود هو المشية والمراد بالذكر الاول المعنى المصدري ومعناه الوجود على تاويله بالمفعول او على
تاويله بالفاعل هو المشية   والمراد ان الشي قبل المشية لم يكن له ذكر في جميع مراتب
الامكان فاول ذكره معلوميته في كونه   يعني ان الشي اذا لم يكن شيئا لم يذكر انما
انما يذكر بانه هو وانه شي وشيئيته انما هي بوجوده اذ لا شيئية لما لم يوجد فاول ان يكون مذكورا كونه شيئا
وهو كونه موجودا وهو اول ما يذكر به والفعل المتعلق بكونه هو المشية فلاجل ذلك قال عليه السلام هي الذكر الاول
يعني اول ما يذكر به فان قلت كيف يكون هذا اول الذكر والشي مذكور في العلم قبل الايجاد قلت قد ذكرنا
ان الشي اول كونه معلوما كونه ممكنا وكونه ممكنا بالمشية الامكانية فهو مذكور في المشية بما هو شي وهي في الكون
هو اول ما ذكر بها في امكانه وفي الكونية اول ما ذكر بها في كونه فاذا قيل المشية هي الذكر الاول صدق على
المشيتين الا انه هنا المراد به الذكر الاول الخاص المتشخص المتميز وهو لا يتحقق الا في المشية الكونية واما في المشية
الامكانية فانه وان كان مذكورا فيها قبل الكونية الا انه على وجه كلي لا تخصيص بل يصلح له ولغيره كما اذا اخذ
مدادا بالقلم لتكتب اسم زيد فقبل الكتابة لم يكن زيد مذكورا على الخصوص والتعين بالمداد الذي على القلم الجواز
ان يبدو لك فتكتب اسم عمرو او لا تكتب شيئا فليس مذكورا اشتبك الامكانية على الحقيقة قبل ان تكتب الا على

جهة الامكان الذي يساوي فيه زيد وعمرو وخالد والجبل والحجر وما اشبه ذلك فقولي لم يكن له ذكر في جميع
مراتب الامكان يعني على جهة الخصوص والتعين لا مطلقا وقولي فاول ذكره معلوميته في كونه يعني الذكر الخاص
كما قلنا   ومثاله فيما بيدو لك ان تفعله فانه لم يكن شيئا قبل ان تذكره فاذا ذكرته
كان ذكرك له اول مراتب وجوداته وهو كونه   يعني ان الشي زيد مثلا لم يكن لم
ذكرته قبل فعلك والا لم يكن معقولا لك او انك فعلته قبل هذا فاذا اخذت من الامرين كان عدما قبل
فعلك ليس بمذكور فاذا خطر على قلبك فعله ذكرته وهو معنى انك شئت فعله باول خطوره على قلبك واذا كان لزوم
كانت الارادة كما يأتي هذا امثال صحيح في حق من يكون منه ارادة وميل للفعل قبل ان يفعل ويفكر ويتروى
اما الواجب عز وجل لم يكن كذلك لانه لا يفكر ولا يهم ولا يتروى وليس له ميل الى الشي ولا داع يبعثه على الفعل
وانما ذلك ربه سبحانه فعله للشي من غير سبق شي على فعله فاول ايجاد وجود زيد هو مشيته تعالى لايجاد زيد لان
وجوده اول ما ذكره الله تعالى وهو وجوده   والثاني الارادة وهي العزيمة على ما يشاء وهي
ثاني ذكره ومعلوميته في عينه ولم يكن له وجود قبله الا الذكر الاول الذي هو كونه وهو
صدود الوجود قبل لزوم الماهية له   هذا القسم الثاني من اقسام الفعل باعتبار تسميته من
حيث متعلقه وهو الارادة التي هي العزيمة على ما يشاء ويسمى الفعل بالارادة اذا كان متعلقا بالعين التي هي نفسه
وماهيته وهي اي الارادة ثاني ذكره لان اول ذكره المشية وهذه الرتبة معلوميته في عينه اي انه معلوم بعينيته كما انه
في الرتبة الاولى معلوم بكونه وانما قلنا هنا انها ثاني ذكره لان اول ذكره المشية وبعد المشية الارادة وهي ثاني
ذكره وقولي الا الذكر الاول الذي هو كونه يعني ان الذكر الاول ذكره بكونه اي بوجوده وقبل لزوم الماهية له
بعد لزومها له كون العين اي الذات لانها لا تحقق الا بالكون واعلم ان الكون لا ينفك عن العين للارتباط
في الظهور الا انه في التقدم الذاتي يكون الكون سابقا في التحقق على العين بنسبته وان كانا في الظهور متساويين

وبها تلزمه الماهية وبالمشية كانت الارادة لترتبها عليها

وبها اي بالارادة تلزم الماهية للوجود لانها هي المشية لها فيه وانما كانت الارادة عن المشية لان الارادة
مترتبة على المشية وذلك لان المشية هي الذكر الاول والارادة هي العزيمة على ما يشاء فتكون مترتبة عليها
اي على المشية لانها العزيمة على المشية والعزيمة على الشي مترتبة على سبق ثبوته   والثالث
القدر وهو الهندسة الايجادية وفيه ايجاد الحدود من الارزاق والاجال والبقاء
والفناء وضبط المقادير والهيئات الدهرية والزمانية من الوقت والمحل والكم والكيف
والرتبة والجهة والوضع والكتاب والاذن والاعراض ومقادير الاشعة وجميع النهايات
الى انقطاع وجوداته   هذا هو القسم الثالث من اقسام الفعل باعتبار تسميته من حيث متعلقه
وهو القدر والمراد به فعل الله المتعلق بالحدود وقولي وهو الهندسة الايجادية الخ كما في قول الرضا عليه السلام ليونس
في تفسير القدر وربما فسرت الحدود واعطفت عليها اريد به ما يشملها فان الهندسة هي الحدود المعنوية
والظاهرية كالارزاق من الغذاء والعلوم وتعليم الصناعات وتيسير للاعمال الصالحات والطالحات والاسباب
المؤدية الى اسبابها وكالاجال الابتدائية والانتهائية بمعنى ان كل شي محدث فلا ابتداء معين وانتهاء
مقدر وكالبقاء اي ان كل شي له بقاء في الاكوان مقدر لا يزيد ولا ينقص وكالفناء من الاكوان كذلك
وضبط المقادير ايضا كذلك يعني انها من التقدير لانها من المشخصات وكالهيئات الدهرية والزمانية كالحركات
والسكنات والاوضاع والنسب وكالحدود والستة اعني الوقت والمحل والكم والكيف والرتبة والجهة الخ فان الهيئات
الدهرية والزمانية تشتمل جميع الحدود والمقادير والعطف عليها عطف تفسيري او عطف خاص على عام وكالاوضاع
معانية الثلثة اعني اقتضاء الجوهر الفرد الى جزء وترتب اجزاء الشي بعضها على بعض وترتب اجزاء الشي على غيرها بل على الامور
الخارجة وكالكتاب والمراد ان كل شي فمن اسباب كونه وبقائه وكونه وميله الى ما خلق له ان تكون جميع احواله
واعماله واقواله وحركاته وسكناته مكتوبة في الكتب الالهية والالواح السماوية والاجرام السفلية وغير ذلك من قضايا

الاسباب منها اسبابها فمنها المبادي التي بها تكون الاشياء ومنها النهايات التي تحول بين الاشياء
مثال الاول ان وجود زيد متوقف على اثباته في اللوح المحفوظ وفي الالواح الجزئية ووجوده منقش لايجاد امثاله
وصفاته في وجه اللوح ووجوه الالواح فلو لم ينقش وجوده ولكن لم تنقش كتابته في اللوح المحفوظ وجوده ان المنقش
من نوع واحد وان اختلف في الشدة والضعف وكالاذن يعني ان كل شئ لا يخرج من الامكان الى الاكوان
ومن الحركة الى السكون ومن السكون الى الحركة ومن حال الى حال ومن الاكوان الى الامكان معناه لا ينتقل
من شئ الى شئ ولا يبقى على حال الا باذن الله سبحانه وكالاعراض يعني ان كل شئ يجمع ما شاء الله من
الاعراض بجميع ما يراد منها من مشخصاته ومعيناته وكذلك ما تحمل تلك الاعراض من الاعراض واعراض الاعراض
مثل الحركة وسرعة الحركة وشدة السرعة وهكذا وكذا مقادير الاشعة واشعة الاشعة وهكذا اي الى ان تنتهي
وجوداتها وحدودها ومقادير الاشعة وجميع النهايات الى انقطاع وجوداته اي وجود الشئ الذاتية والعرضية
اللاحقة له واللاحقة للاحقة له وكل ذلك من احكام التقدير ومتعلقاته وما يتعلق به من الفعل يسمى قدرا
وفي هذا اول الخلق الثاني وبه السعادة والشقاوة وبالارادة كان القدر
لترتبه عليها في ذا القسم يعني القدر من اقسام الفعل اول الخلق الثاني يعني ان الصانع اذا
اراد ان يصنع شيئا لا بد له من مادة يصنع منها الشئ فمثلا الله سبحانه ياخذ مادة مطلوبة مما صنع الله عز وجل
الله سبحانه فلم يكن عنده في ملكه شئ الا ما صنعه فاذا اراد ان يخلق خلقا خلق مادة ذلك المخلوق ومثله من تلك
المادة كالكاتب يصنع المداد اولا ثم يكتب منه ما شاء فالخلق الاول هو صنع المادة والخلق الثاني هو تشكيل
من تلك المادة كما مثلنا فالمداد هو الخلق الاول والكتابة هو الخلق الثاني وهو ان ياخذ حصة من المادة ويقدرها
على حسب ما يريد فالتقدير هو الخلق الثاني وفيه السعادة والشقاوة مثل الخشب الذي هو الخلق الاول ليس فيه سعادة
ولا شقاوة فاذا عمل منه بابا او سريرا او صنما ثبت السعادة والشقاوة في الخلق الثاني لانه محل الصورة

والصورة هي الام التي يسعد من سعد في بطنها ويشقى من شقي في بطنها كما ياتي بيانه ان شاء الله وقولي بالارادة
كان القدر من حديث الكاظم عليه السلام كما في الكافي وانما كان القدر بالارادة لانها هي صنع الاشياء
التي توقف التقدير عليها ولهذا قلنا لترتبه اي لترتب القدر على الارادة وهذه الآية
المذكورة تجري في الخلق الاول على نحو اشرف وانما ذكرت هنا لانه محل الهندسة
وهناك محل بساطة يعني ان هذه الامور المذكورة اعني ايجاد الكون والعين الذي الخلق
الاول وايجاد الحدود والهندسة الذي هو الخلق الثاني وما فيها من المراتب التفصيل تجري في الخلق الاول
اي ايجاد الكون والعين فانا مثلا نقول في قول الصادق عليه السلام لا يكون شئ في الارض ولا في
السماء الا بسبعة بمشية وارادة وقدر وقضاء واذن واجل وكتاب فمن زعم انه يقدر على نقض واحدة
فقد كفر او فقد اشرك على اختلاف الروايتين وظاهر الروايات ان المراد بالشئ هنا هو المفعولات من
الغيب والشهادة فانا نقول انه ايضا جار في الافعال لعموم المشيئة ولاشتراك الكل في مقتضيات
الحكمة فلا فرق في ذلك بين الافعال والمفعولات بل كل تلك الامور السبعة تجري في كل شئ
من الحوادث في كل شئ بحسبه فالاشرف والابسط تكون فيه بنحو اشرف وابسط نعم هي في الخلق
الثاني اظهر واما في الخلق الاول فخفية فلاجل ذلك ذكرتها في ذكر الخلق الثاني ولهذا قلت وانما ذكرت
هنا اي في الخلق الثاني لانه محل الهندسة اي الحدود والمقادير وهناك يعني الخلق الاول محل بساطة
والرابع القضاء وهو اتمام ما قدر وتركيبه على النظم الطبيعي فالقدر
كتقدير الات السرير للطول والعرض والهيئة والقضاء تركيبها سريرا
الرابع من الاقسام القضاء وهو اتمام ما قدر يعني ان الصانع اذا اخذ حصة من المادة وقدرها على ما يريد قضاها

وكذا في قوله فقد نقض الصادقية او فقد اشرك على اختلاف الروايتين

اي امضاها على الصورة المرادة له كالنجار اذا اخذ شيئا من الخشب وقدره على هيئة السرير من طول وعرض ونظمه
والته وهو يسمى امضاء كما قال عز من قائل فقضاهن سبع سموات الآية والخامس الامضاء
وهو لازم للقضاء وهو اظهاره مبين العلل مشروح الاسباب لاجتماع مراتب التعريف لاثار الصفات الفعلية
الالهية فيه الخامس من اقسام المذكورة الامضاء وهو في الغالب لازم للقضاء يعني لا ينفك عن القضاء
ولذا ورد اذا قضى امضى لان الشئ اذا تم كان في الغالب لا تعرض له موانع الامضاء من جهة ان القضاء
والاتمام انما يكون من الفاعل لاقتضائه وقيل ان تحول الحكمة مقتضية لمجرد اتمامه خاصة ثم يبدو له محوه نعم من
جهة انه بالاتمام لا يخرج عن امكان المحو والتغيير والتبديل جاز عليه ذلك فربما جرت عليه المشية بالتغيير فلذا قلنا
في الغالب ومعنى الامضاء اظهار الشئ تاما ومعنى تمامه استيفاؤه بجميع ما له وما يترتب عليه ومن ذلك
كونه مبين العلل مشروح الاسباب يكون دليلا ومدلولا عليه ولو لم تظهر منه اثار المصنوعية لم يكن دليلا ولم تبد
منه طلعة الآنية لم يستدل عليه واذا لم يعرف منه الجهتان لم يحسن الايجاد الذي يتوقف الامضاء عليه فلذا
قلنا مبين العلل مشروح الاسباب لاجتماع مراتب التعريف يعني انه انما خلق ليعرف صانعه ويعرف صانعه سبحانه فلا بد له
تعريف من الصانع سبحانه له ولغيره في جميع مراتب وجوده كالكون والعين والقدر والقضاء فانها اي مراتب التعريف
والتعرف فيها اجتمعت في رتبة الامضاء لانه انما يكون عند التمام فيجب ان يكون مبين العلل مشروح الاسباب لانه
مرتبة للتعريف والتعرف عنده وقولي لاثار الصفات الفعلية فيه معناه ان الاثار هي آيات التعريف واثار
الصفات لا اثار الذات كما توهم بعضهم فان الذات لا اثار لها وانما الاثار لافعالها وانما قلت الصفات
الفعلية لان الاثار التي هي الآيات انما هي آيات للصفات التي هي جهة المعرفة وليست آيات للاسماء ولا للذات
لان الاسماء لا تفيد المعرفة وانما تفيد التعيين فتصدق مع التشبيه والتعدد والحدوث والتركيب وكذا الذات

اذ لا آيات لها الا باعتبار افعالها وقولي فيه اي في الامضاء لانها كل الاثار والتعريف لها به
فالاربع المراتب الاول هي الاركان للفعل والخامس بابها يعني ان المشية والارادة
والقدر والقضاء هي اركان للفعل الذي يتم به المفعول باعتبار متعلقاتها كما قلنا سابقا فالمشية كونه وبالارادة
عينه وبالقدر حدوده وبالقضاء اتمامه فهذه الاقسام وان كانت واحدة باعتبار ذات الفعل لكنها
باعتبار متعلقها اربعة وهي اركان للفعل اي يفعل المفعول الذي به يتم والامضاء الذي هو الخامس بابها
كما تقدم لاجتماع مراتب التعريف لاثار الصفات الفعلية الالهية فيه وبالقدر كان القضاء وبالقضاء
كان الامضاء هذا ماخوذ من حديث الكاظم عليه السلام في قوله فبالمشية كانت الارادة وبالارادة
كان القدر الخ بعضه صريح وبعضه في ضمنه فهذه الاربعة هي صبح الازل
قولي فهذه الاربعة انما كان اربعة مع انه واحد لان تعدده في الاسماء انما هو باعتبار تعلقه
والنور الذي اشرق من صبح الازل اربعة انوار هي العرش الذي استوى عليه الرحمن برحمانيته التي
هي هذه الاربع المراتب من الفعل النور الذي اشرق من صبح الازل ماخوذ من قول امير المؤمنين
لكميل ومعنى ذلك ان النور الذي اشرق من المشية وهو نور واحد وهو الوجود وهو الحقيقة المحمدية وهو الماء
الا انه بعد ارتباط القابليات به كان اربعة انوار وهذا الانقسام من حكم الحكيم عز وجل بمقتضى القابليات وهذه الانوار
هي مجموع صفات الرحمانية التي استوى بها الرحمن عز وجل على عرشه اي ظهر بها يعني اظهار الرحمن اثار سلطانه
وقدرته فيها وبها وبها اعطى كل ذي حق حقه بمقتضى قابليته وانما كانت اربعة لان قابليات الحادثات الكونية اربعة
الخلق والرزق والموت والحياة كما قال عز من قائل الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم وهذه الانوار الاربعة
هي العرش في اركانه فهو مركب منها في العرش وبها ظهر على العرش اذ العرش له اطلاقات وهذا منها
وقولي التي هي هذه المراتب الاربع من الفعل اريد به ان المراتب الاربع من الفعل التي ذكرنا انها انما تعدد باعتبار

معلقاتها انها الملحاظ تعددها التعدد ومتعلقاتها صدر عن كل واحد منها نور وتلك الانوار الصادرة المعدودة
باعتبار قابلياتها هي هذه الاربعة الانوار التي هي جميع العرش واركان العرش يعني ان العرش ركب
منها وتم البناء فالنور المشرق عن المرتبة الاولى هو ركن العرش الايمن الاعلى وهو النور
الابيض الاول من الانوار الاربعة المشرقة من صبح الازل النور الابيض وهو المشار اليه في
آية النور مثل نوره كمشكوة فيها مصباح الآية وهو العقل الكلي عقل الكل كما في الاخبار وكلام الحكماء وهو القلم
وهو اول الوجودات المقيدة وهو النور الابيض ومنه ضوء النهار وعنه تصدر الارزاق بواسطة ميكائيل لان ميكائيل
يستمد منه في ايصال الارزاق الى المستحقين وطبعه بارد رطب وهو الركن الايمن الاعلى يعني الاول الباطن وهو
اثر المشية من اقسام الفعل والنور المشرق عن المرتبة الثانية هو ركن العرش الايمن الاسفل
وهو النور الاصفر هذا النور الثاني المشرق عن المرتبة الثانية اعني الارادة التي هي شاء بامعين
وتمام الخلق الاول وهو الروح المحمدي ومن نوره خلقت البراق وهو النور الاصفر قال صلى الله عليه وآله وسلم الورد
الاصفر من عرق البراق وهو الركن الايمن اي الاول الاضافي الاسفل اي الباطن الاضافي لانه تحت النور الاول
وظاهره ودونه صفرت كل صفرة فما دونه وعنه تصدر الحيوة لكل حي بواسطة اسرافيل لان اسرافيل يستمد منه الحياة
ويفيض الحيات على ذوات النفوس والارواح وطبعه حار رطب وهو اثر الارادة من اقسام الفعل
والنور المشرق عن المرتبة الثالثة هو ركن العرش الايسر الاعلى وهو النور الاخضر
هذا هو النور الثالث المشرق عن المرتبة الثالثة من الفعل اعني القدر وهو ركن العرش الايسر
الظاهر الاعلى اي الباطن الاضافي وهو النور الاخضر الذي اخضر منه كل خضرة فما دونه وهو النفس الكلية واللوح
المحفوظ وعنه يصدر الموت لكل ذي روح بواسطة عزرائيل لانه يستمد منه وطبعه بارد يابس وهو اثر القدر من
اقسام الفعل والنور المشرق عن المرتبة الرابعة هو ركن العرش الايسر الاسفل وهو النور الاحمر

اي

هذا هو الرابع وهو النور المشرق عن المرتبة الرابعة من الفعل اعني القضاء وهو النور الاحمر الذي
احمرت منه كل حمرة فما دونه وهو الطبيعة الكلية وعنه يصدر الخلق بواسطة جبرئيل لان جبرئيل يستمد منه في ايجاد
الاشياء وطبعه حار يابس قال صلى الله عليه وآله الورد الاحمر من عرق جبرئيل وهو ركن العرش الايسر الاسفل
اي اخرها اعني الاركان وظاهرها وهو اثر القضاء من اقسام الفعل فالبياض من المشية
لكمال البساطة انما كان النور المشرق عن المشية ابيض لكمال بساطتها وهذا النور ابسط
فيكون بسيطا والبساطة تقتضي البياض كما ان التركيب يقتضي السواد وانما قلنا لكمال البساطة لان جميع
الاقسام كلها بسيطة الا ان المشية هو اول الاقسام وهو اول الايجاد فلا يكون وجوده مترتبا على غيره كما في
باقي الاقسام فان كلا منها مترتب على ما قبله فلا يكون كاملا في البساطة لما لحقه من التركيب على الغير واعلم
ان العلماء اختلفوا في البياض هل هو لون ام لا فقيل انه لون ويدل عليه ما روي عن علي بن الحسين عليهما السلام
قال ونور ابيض ابيض منه البياض الحديث فلو لم يكن لونا لما قال عليه السلام ابيض منه البياض اذ قوله عليه السلام
ابيض البياض دليل على ان البياض لون صبغه صابغه من مادة البساطة وقيل انه ليس لونا ويدل عليه الرواية
الاخرى عنه عليه السلام قوله منه البياض ومنه ضوء النهار فقوله منه البياض يدل على انه صفة الوجود الذاتية
اذ مقتضاه البياض للبساطة والاصح انه حالة تقتضيه فتشاؤه البساطة والصفرة من
الارادة لزيادة الحرارة في البياض انما كان النور الصادر عن الارادة اصفر
لان المشية لما كان الصادر عنها ابيض وكانت الارادة التي هي تاكيد المشية زيادة طلب وميل وهو
يقتضي الحرارة زيادة على المشية وكانت الارادة متعلقة بمتعلق المشية الذي هو قبل تعلقها به ابيض لحقت
الارادة حرارتها على ذلك البياض الذي قلنا ان طبيعته بارد رطب كان اصفر لانقلاب برودته
الى الحرارة فكان حارا رطبا ولون الحار الرطب في الكل اصفر لانه طبع الحيات وهو معنى قولي لزيادة الحرارة

في البياض والخضرة من القدر لاختلاط سواد الكثرة من اثر القدر بصفرة اثر
الارادة انما كان النور الصادر عن الاثر القدر اخضر لان القدر تصدر عنه الحدود والهيئات وهي كثرة
والكثرة سواد كما ان البساطة بياض فلما كانت الكثرة متعلقة بذلك الاصفر لان التقدير فيه جمع السواد والصفرة والخضرة
تركب منهما وهو معنى قولنا لاختلاط سواد الكثرة من اثر القدر بصفرة اثر الارادة يعني كما ذكرنا قبل ذلك
والحمرة من القضاء لاجتماع بياض المشية بصفرة الارادة في حرارة حكم القضاء بالامضاء
انما كان النور الصادر عن القدر اخضر لان القدر تصدر عنه الحدود والهيئات وهي كثيرة والكثرة سواد كما
ان البساطة بياض فلما كانت الكثرة متعلقة بذلك الاصفر القضاء احمر لانه مركب من النور الاصفر الصادر عن
الارادة ومن بياض النور الصادر عن المشية فهو مركب منهما بحرارة حكم القضاء بالامضاء وهو تمم التكوين اذا
جمعت الصفرة بالبياض في حرارة معتدلة حصلت الحمرة من الجزئين اعني البياض والصفرة كالاكسير فانه مركب من
الزيبق الابيض والكبريت الاصفر يوضعان بعد مزج بعضهما ببعض في نار معتدلة ليست شديدة فيكون منهما الاكسير
الاحمر وهو تكون طبيعي والعرش مركب من هذه الاربعة الانوار التي دار عليها الوجود فليس شيء في كل
ذات وصفة غيبا وشهادة الا وهو متقوم بهذه الاربعة ثم اعلم انه اذا اطلق خلق قد
يراد به جميع المراتب لصدقه عليها لغة لما ذكرت تقسيم الفعل باعتبار متعلقه ذكرت هنا جواز
استعمال بعضها مكان بعض فقد يطلق خلق الذي هو معنى شاء الكون ويراد منه معنى برأ الذي هو معنى اراد
ومعنى صور الذي هو معنى قدر وبالعكس اذ ذلك جائز بحسب اللغة الظاهرة المعروفة بين الناس وكثيرا ما يخاطب
اهل الشرع عليهم السلام المكلفين بهذا لانهم لا يعرفون الا ما هو لغتهم ومصطلحهم وقد قالوا عليهم السلام انا
لا نخاطب الناس الا بما يعرفون نعم لو جمعت الافعال المختلفة باعتبار متعلقاتها لزم ان يراد من كل فعل
ما يخصه باعتبار متعلقه واذا قيل خلق وبرأ وصور فخلق بمعنى شاء اي اوجد الكون

اي

اي الوجود وبرأ بمعنى اراد اي اوجد العين اي الماهية بالوجود وصور بمعنى قدر اي
اوجد الحدود اذا جمعت الافعال دل كل فعل منها على ارادة ما يخصه دون ما يصدق عليه
لغة فاذا قيل خلق وبرأ وصور كان خلق بمعنى شاء وبرأ بمعنى اراد وصور بمعنى قدر قال الله سبحانه هو الله الخالق
البارئ المصور فرتب الاسماء الثلثة على معانيها المختصة بها مع الاجتماع والا لما دلت عليها لانها اذا صلحت
لها ولغيرها في الافتراق والاجتماع كانت الثلثة مترادفة مع انها مختلفة المفاهيم فاذا دلت على معانيها المختصة
بها كانت معاني افعال تلك المعاني فخلق مع الاجتماع في الآية بمعنى شاء الذي هو الذكر الاول وفيه
يوجد الكون اي الوجود الذي هو المادة الاولى عندنا وبرأ مع الاجتماع بمعنى اراد وفيه توجد العين اعني
الماهية الاولى يعني بالمعنى الاول المتقدم فانا قلنا ان الوجود بالمعنى الاول هو المادة الاولى المسماة في احكام
مثل الخشب المركب من العناصر الاربعة والماهية الاولى بالمعنى الاول هي الصورة النوعية وهي انفعال المادة
وهي اي الماهية الاولى في مثل الخشب الصورة الخشبية واذا قلنا الوجود والماهية بالمعنى الثاني نريد بالوجود الشيء
الموجود من حيث هو اثر فعل الله ونريد بالماهية الشيء الموجود من حيث هو هو فهذا مرادنا في الوجود والماهية بالمعنى
الاول وبالمعنى الثاني فتنبه له فربما نذكر ذلك في موضع لا نبينه فلا تغفل وصور مع الاجتماع بمعنى قدر وفيه يوجد
الحدود والهيئات الذاتية والعرضية العينية والمعنوية وقال الله تعالى الذي خلق فسوى
والذي قدر فهدى اي خلق كونه اي وجوده فسوى عينه بمعنى سوى ماهيته بوجوده اي
جعل فيه قبول ما اذا سئل اجاب هذا معنى ما تقدم وهو مع ملاحظة ما تقدم لا يحتاج الى البيان
وانما جيء بالفاء في عطف التسوية دون الواو لما بينهما من الملازمة كما مر ذكره
وهذا في الخلق الاول هذا جواب عن سؤال مقدر بان قيل لم اوتي بالفاء في عطف سوى
على خلق وفي عطف هدى على قدر دون الواو ولم يؤت بالفاء في عطف الذي قدر على الذي خلق وجيء بالـ

انما جی بالفاء فی عطف التسویة فی قوله فسوی لما بین خلق وسوی من الملازمة لان خلق اثره الوجود وسوی اثره المائیة ای العین ولا یتحقق فی الظهور احدهما دون الاخر فلا بد من عدم انفکاک احدهما عن الاخر وتلازمهما ای بالفاء الدالة علی الترتیب لان سوی مترتب علی خلق وعلی عدم المهلة للتلازمهما وخلق فسوی یقع فی الجماد والصورة النوعیة ونحو ذلک وهذا فی الخلق الاول والذی قدر فهدی ای وضع حدوده المتقدم ذکرها وهو الخلق الثانی

قوله تعالی والذی قدر ای وضع حدوده وما اراد تعیینه الشیء وتمیزه بمشخصاته التی هی تلک الحدود المتقدم ذکرها من الانوار الستة والوضع والاجل والکتاب والاذن وقوله فهدی فی تقدیره لانه اجری تقدیره علی مقتضی الهدایة لان تقدیره علی نحو التعریف فمقتضی الهدایة بیان طریق الخیر والشر فاما من قبل طریق الخیر فلا استشاء بمقتضی التقدیر فکان بالتقدیر سالکا طریق الخیر واما من ترک الاستشاء بمقتضی التقدیر بعد جری له التقدیر بمشخصات انکاره بعد الهدایة الی طریق الاجابة فکان بالتقدیر الجاری علی حسب قوله سالکا طریق الشر فهذه هی الخیر بتقدیره وانما ضل من ضل بترکه مقتضی التقدیر بعد البیان والیه الاشارة بقوله تعالی ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین له الهدی وقوله تعالی وما کان الله لیضل قوما بعد اذ هدیهم حتی یبین لهم ما یتقون فاباک سبحانه بان الهدایة فی تقدیره ومقتضی بیان طریق الخیر والشر لیسلکون المکلف مختار ایهما شاء من فعل الطاعة وفعل المعصیة وذلک البیان والتعریف فی هذا التقدیر فهما متساویان فی الظهور وان کان التقدیر سابقا فی الذات ولاجل هذا عطف بالفاء المفیدة للترتیب بلا مهلة والتقدیر اول الخلق الثانی وتمامه فی القضاء وکماله بالامضاء فهدی ای دل علی سبیل الهدی وعطف بالفاء لان القدر به السعادة والشقاوة فهدی ای دل علی سبیل الهدی الی اخر ما ذکرنا معناه قبل هذا فهدی ای دل علی الهدی فهما متساوقان فی الوجود وان کانت الهدایة مغایرة ومتاخرة فی الذات فعطف بالفاء قد تقدم ایضا بیان هذا قبل هذه الکلمات ثم ان مراتب الفعل بجمیعها اختراع وابتداع معنی هذین اللفظین قبل واحد ومرادی المفعول

الکلام

لا من شیء قبله لیس بمحدث وقیل خرج الشیء لا من شیء وابتدعه لا لشیء وهما مترادفان وقیل الاختراع للکون والابداع للعین بمعنی الاول شاء ومعنی الثانی اراد ویاتی تمام ما نرید بیانه منهما ان شاء الله وقد یطلق احدهما علی الاخر کالمشیة والارادة وکالفقیر والمسکین فی باب الصدقات وکالجار والمجرور وعند النحاة فان افترقا اجتمعا فاذا قیل لک اعط الفقیر خمسة دنانیر لم یجب علیک التفرقة وکذا اعط المسکین فهی الحالین ایهما اعطیت کفاک واذا قلت زید فی الدار فان قلت زید مبتدأ والجار صح او المجرور صح وتقول اخترع ای ابتدع وبالعکس وشاء ای اراد وبالعکس واذا اجتمعا افترقا تقول اخترع وابتدع ای اخترع لا من شیء وابتدع لا لشیء واخترع الکون وابتدع العین وتقول شاء الکون واراد العین فاخترع بمعنی شاء لا من شیء وابتدع بمعنی اراد لا لشیء واذا قیل اعط الفقیر خمسة دنانیر والمسکین اربعة دنانیر وجب التفرقة وبیان ذلک فی الفقه والاصح عندی ان المسکین اسوأ حالا واذا قیل الجار والمجرور فرق بینهما ان هذا الکلام کله ظاهر لان المطلوب من هذا الشرح هو بیان المشکل وفتح المغلق لا تفریع ما ذکر والاتیان بما لم یذکر وتکثیر التفصیل وتکریر التمثیل مبالغة فی البیان

واعلم انه قیل ان الاختراع اختراعان والابتداع ابتداعان هذا قول اهل الجفر ولهم فی هذا التقسیم تفاریع الحکام ذکروها فی کتبهم لانه راجع الی علة الحروف والحروف عندنا ما کان معنویا فهو قسمان قسم هو وجود المشیة والارادة والقدر والقضاء وهی بالاشتراک افعال حقیقیة جزئیة وقسم هو مفعول هو فعله کالعقول والنفوس والملائکة فانهن المفعولات وبها یفعل الله سبحانه ما یترتب علیها وما تکون عللا واسبابا للایجاد مواد او صورا جنسیة او نوعیة او شخصیة او لهما معا فهی من هذه الجملة افعاله تعالی او محال افعاله او وسائط افعاله کما قال امیر المؤمنین علیه السلام والتی فی بیوتها شاء الله فاظهر عنها افعاله الحدیث یعنی النفوس ونفوس الملائکة وما کان لفظیا فهی افعال ظاهریة کما روی عن الرضا علیه السلام ان الله سبحانه خلق الحروف وجعلها فعلا منه والمراد انه یقول للشیء کن فیکون فکن فعله وسکنه یتضمن للفعل لانه الایجاد مسنع وهو فی الحقیقة غیر اللفظ الا انه لما کان الظاهر اذا تم فهی وجود الباطن وتعلقه به کالجسم للانسان اذا

تعلقت من آلات الروح وما یتوقف علیها حتی ظاهر ظاهره کالشعر فهی وجود الروح وتعلقها به کانت الحروف ادل علی نظمها الطبیعی من المناسبات الذاتیة بین بعضها بعضا فی الصور والعدد والطبایع والتراخی والتباغض والتظاهر والتنافر والتقوی وما اشبه ذلک کالترفع والتنزل والتبدل والتولید من بعضها البعض والعلل والطس والتنخ والحرکات والتفخیم والترقیق والشدة واللین والتوسط والجهر والهمس والقلقلة وما اشبه ذلک مما ذکروه فی کتبهم فصنعت وجوه افعالها الباطنة الصفیة وتعلقها بها وارتباطها بما علقت له حتی تظهر آثارها علی اکمل وجه واسرع وقت فلاجل ذلک اجروا فیها احکام الاختراع والابداع ومنافاتها فسموا الاختراع والابداع باعتبار التولید والتاثیر الی قسمین کما سمعت وتفصیل ذلک عندهم مذکور فی کتبهم وانما ذکرت الاشارة الی ذلک لاجل بیان انها عندنا ان العصمة علیهم السلام قد نسب الیها افعال الله سبحانه فالاختراع الاول المشیة وهو خلق ساکن لا یدرک بالسکون هذا البیان مرکب من المستفاد من کلام الائمة علیهم السلام ومن مصطلح علماء الجفر لان المقصود بیان الفعل علی سبیل الاشارة بما یصلح علی القولین وانما فسرت المشیة التی جعلتها عبارة عن الاختراع الاول بانه خلق ساکن لا یدرک بالسکون مع انها وارد فی وصف القسم الثانی الذی هو الابداع کما هو مروی عن الرضا علیه السلام لان هذا الوصف جار مطلق الفعل الشامل للقسمین لان المراد بمعنی هذا الوصف ان الفعل مخلوق بنفسه قد اقامه الله سبحانه بنفسه فاستقلاله بنفسه وتمامه بنفسه عبارة عن کونه ای لیس محتاجا فی ایجاده الی محل اخر یکون محدثا به بل هو محدث بنفسه فهو اذن ساکن وهذا المعنی لا یعرف بالسکون الذی هو ضد الحرکة لان هذا او هو والحرکة محدثان به فلا یجریان علیه ولا یتصف بهما والاختراع الثانی من الحروف قیل انهم ارادوا بالالف الالف المطلقة الشاملة للینة والمتحرکة کما هو مختار الجوهری فی الصحاح فیکون تعداد الحروف علی هذا جاریا علی ما ذکره اهل تمام من عدهم الحروف تسعة وعشرین بجعل لام الف بعد الهاء وقبل الیاء فی ترتیبهم حرفا فیقولون ک ل م ن و ه لا ی وهذا اخر التسعة والعشرین واولها ا ب ت ث ج ح خ الخ فیجعلون الالف اللینة من جملة الحروف وذکر بعض اهل الجفر وعدهما واحد وکذا بعض علماء التجوید فجعل

انهم

انهم ارادوا بها الالف المتحرکة التی هی اول الحروف المسماة وهی اول الحروف عامل الجوف واما الالف اللینة فلیست من سائر الحروف وانما هی ام الحروف وسیبویه سماها وهی تمتد من الجوف الی الهواء ولیس لها مخرج کسائر الحروف وجمیع الحروف شعب منها والمشار بها الی النفس الرحمانی الذی هو اول صادر عن الفعل او الی الفعل الذی هو رتبة الاسماء والصفات والمتحرکة یشیرون بها الی العقل الکل الذی هو اول الحروف الکونیة بحکم ان التدوینی مطابق للتکوینی وهذا هو المشهور بین اهل العلم فعلی هذا یکون الالف المتحرکة هی الهمزة هی الاختراع الثانی لانه مخترع بالاختراع الاول الذی هو المشیة فی الخلق التدوینی کما ان العقل الکل هو الاختراع الثانی فی الخلق التکوینی وهو مخترع بالمشیة فی الخلق التکوینی وبالالف المتحرکة اخترعت الباء لانها مکررة بمعنی انها انبساط الالف اللینة بعد امتدادها فیه الباء کما ان بالعقل اخترعت النفس الکلیة لانها تنزله فهذا الاختراع الثانی المعنوی والالف اللینة الاختراع الثانی اللفظی فالباء مرکبة من انبساط الالف المتحرکة بعد قیامها فلذا کان عدد الباء اثنین اشارة الی الرقیقتین والنفس مرکبة من انبساط العقل بتکثر الصور من معاینة بعد وحدته لک فالاختراع الاول هو المشیة به اخترعت الالف المتحرکة التی یشار بها الی العقل الکل والاختراع الثانی هو الالف المتحرکة المشار بها الی العقل الکل بها اخترعت الباء التی یشار بها الی النفس الکلیة لانها اخترعت بالعقل الکل وهذه النفس هی اللوح المحفوظ وروی عن النبی صلی الله علیه وآله انه قال ظهرت الموجودات من باء بسم الله الرحمن الرحیم واعلم ان الالف اللینة صورة بلا حرکة والالف المتحرکة حرکة بلا صورة ولما کانت الحروف اللفظیة الفاظا واراد واضعها التمییز بعضها عن بعض والاسماء الفاظا وقد اقتضت الحکمة ان تکون بین الالفاظ ومعانیها مناسبة ذاتیة کما هو الاصح فی المسألة لان الاسم ظاهر المسمی وصفته ولانه ابلغ فی التمییز بالعلاقة التی هی الاسم مع قدرة الواضع سبحانه علی ذلک ولانه اکمل فی الصنع ومکانه فی الصنع ولا یجوز علیه سبحانه وجب ان یجعلوا المسمی فی الاسم اذ لا یکمن المناسبة الذاتیة بینهما اذ کان الاسم واحدا واحدهما بسیط لکن جعل فی الاسم ابلغ من المناسبة الذاتیة فی الدلالة وانما جعل فی اول الاسم المسمی وله رتبة الموصوفیة وللاسم رتبة الصفة والموصوف متقدم فی الرتبة والوجود علی الصفة ولما ارادوا

نسبة الالف اللينة على القاعدة المذكورة وهي صورة لا حركة لها استعار والها الالف المتحركة وهي حركة
لئلا يلزم الابتداء بالساكن فجعلت على الالف اللينة همزة مثل الف ولما ارادوا نسبة الالف المتحركة لم يمكنهم
لانها اعاري حركة وقد اخذت للنسبة فاستعار والها الياء لانها اقرب الحروف اليها في المخرج كما استعار والالف
اللينة تلك الحركة التي تسمى بالالف المتحركة لانها اول ناشئ من الحروف عنها وهذه الالف المتحركة قد قلنا انها
حركة بحت ولا صورة لها ولذا ارادوا اكتابتها استعار والالف اللينة لها في مقابلة استعارتها لها في النسبة ولما
كانت كل واحدة تحتاج الى الثانية في حالة اطلقت اسم احدهما على الاخرى وسميا باسم واحد كما قال الجوهري في الصحاح
لكثرة الكاف في الصورة النقشية وكما قاله اهل الجفر لكثرة الكاف في العدد   والابداع الاول الارادة وهو خلق
ساكن لا يدرك بالسكون   الابداع هو فعل الله وهو الارادة على فرض ان مشية هي الاختراع فقد
وان الاختراع هو المشية واما انه خلق ساكن لا يدرك بالسكون فمعناه ما ذكرناه في الاختراع وقد تقدم ذكر الا
في انه هو الاختراع او ان الاختراع خلق الشيء لا من شيء والابداع خلقه لا لشيء او ان الاختراع خلق
الكون والابداع خلق العين كما قلنا في المشية والارادة لانهما   والابداع الثاني انشاء
من الحروف   هذا الاصطلاح الذي ذكره علماء الجفر جرية على الاحتمال الاخير وهو ان الاختراع خلق
الكون والابداع خلق العين اولى واظهر لتتجه كون الباء التي هي اللوح المحفوظ المبدع بالابداع بواسطة الالف
المتحركة التي هي العقل الكلي ابداعا لمادة نهائية الحروف اللفظية كما ان اللوح المحفوظ ابداع لمادة من الحروف
الكونية مع انه مبدع بالاختراع بواسطة العقل الكلي   وذلك لان الابداع والاختراع اول ما خلق
الله خلقه بنفسه ثم خلق الحروف بالابداع وجعلها فعلا له منه قوله للشيء كن فيكون   انما قلنا ان الالف
مخترع بالاختراع وهو اي الالف اختراع ايضا وقلنا ان الباء مبدع بالابداع وهي ايضا ابداع ثان لقول الرضا عليه السلام
على ما ذكره لعمران الصابي كما نقلناه بالمعنى وهو قوله ان الابداع والاختراع اول ما خلق ان خلقه بنفسه ثم خلق الحروف
بالابداع وجعلها فعلا منه يقول للشيء كن فيكون   فيشار بالكاف الى الاختراع اي المشية وهي

الكاف المستديرة على نفسها لانها منشأ الكون وبالنون الى الابداع اي الارادة لانها منشأ
العين   هذا التفريع على ان الحروف اللفظية مظاهر للحروف الكونية وانها مواد افعاله اللفظية المتضمنة لافعاله
المعنوية فيشار بالكاف الى الاختراع اي المشية الخ بناء على الاحتمال الاخير ومعناه ظاهر   وبين هذين
الحرفين حرف حذف ظاهرا للاشارة الى بيان المراد منه وهو الماء الذي جعل منه كل شيء حي
بين الكاف والنون من كن حرف حذف للاعلال وهو التقاء الساكنين لان النون آخر الامر فلما بنيت
على السكون التقى ساكنان الواو والنون فحذف الواو لانه حرف العلة ولهذا المحذوف اعني الواو عدد واشارة
الى الستة الايام وهي الامور التي هي اصول الحدود وهي المذكورة سابقا الكم والكيف والمكان والوقت والرتبة
والجهة وما بينها لاحق بها داخل في ضمنها كما تدخل احوال الانسان في خلقه في الستة الايام من اطوار ما بين كل يومين
مثلا الستة الايام في خلق الانسان يوم الاحد وهو يوم النطفة ويوم الاثنين وهو يوم العلقة ويوم الثلاثاء وهو يوم المضغة
ويوم الاربعاء وهو يوم العظام ويوم الخميس وهو يوم كسي لحما ويوم الجمعة وهو يوم انشأناه خلقا آخر وما بينهما من الاحوال
المتخللة بين كل يومين ولما كان الشيء انما يظهر بالمادة والصورة اللذين هما الوجود والماهية وما سواهما غير ظاهر
وان كان موجودا في خلقه وجب ان يكون ما دل على المادة وهي الكاف وما دل على الصورة وهي النون ظاهرين
وما دل على الستة الايام وهو الواو غير ظاهر لان الستة الايام غير ظاهرة في الشيء وذلك لاستقلاله في ظهوره
بمادته وصورته كما استقل الامر في ظهوره بالكاف والنون ولم يحتج في الظهور عند بناء كلمة الامر الى ظهور الواو وقد
للاشارة الى البيان المراد منه اريد ان الواو انما حذفت لبيان المراد من الواو من الحذف والمراد انه
خاف في الظهور كما ان الستة الايام في الشيء مع وجودها خافية لا تظهر كظهور المادة والصورة هذا بالنسبة الى اللفظ
واما بالنسبة الى المشية فالمراد من الواو الخافية في الامر الذي هو صورة الوجود الخافي في المشية بعد ان قبض ذلك
الفعل الذي هو المشية باذن الله من رطوبة بهاء الامكان اربعة اجزاء ومن يبوسته جزءا فالكلام في صنعه ما ام شاءه

الى قوابله كالواو في الامر اللفظي فان ذلك الماء من قبضة الفعل المقتدر كان كامنا في الصنع لكون الواو في لفظ
كن فيكون المراد من قولي للاشارة الى البيان المراد منه الوجهين وانه هو بكة الماء اي رطوبته التي هي صنعه وبها
مادة في الظهور وهي كامنة في الشيء ولكن حكمه في المشية وان كان على نوع الاعتبار من ملاحظة متعلقها كما ذكرنا
سابقا وكونه اشارة الى كونها في الشيء لانها شخصاته وفي المشية لانها اثرها وهي الماء   على الاطلاقين
وهو الوجود وهو الدلالة من اللفظ وهو الماء من السحاب   بناء على لحاظ الكون في المشية والحركات
في صنعها وتقديرها لكون الواو اشارة الى الماء والحياة اشارة الى اخفاء الماء الذي هو الوجود في تأثير المشية كخفاء الماء
في السحاب وكخفاء الدلالة في اللفظ حتى يتم فاذا مثل المشية بالسحاب مثل الوجود بالماء واذا مثلت بالكلمة مثل بالدلالة
وهو معنى قولي وهو الوجود يعني من المشية والدلالة من اللفظ والماء من السحاب   وهو الاجزاء الدخانية المستفيضة
من النار بحفظ الكثافة الدهنية المقاومة للدخانية   او اذا مثلنا المشية بالنار كما قال تعالى يكاد زيتها
يضيء ولو لم تمسسه نار كان الوجود هو الاجزاء الدخانية المستفيضة عن النار لان نفس الاجزاء مثل المائية والاستضاءة
القائمة بها مثل الوجود المشار اليه لكن الاستضاءة لا تقوم الا بالكثافة الدخانية فلذا قلنا وهو الاجزاء الدخانية
المستضيئة يعني استضاءة الاجزاء والا فالاجزاء نفسها مع قطع النظر ليست مثلا للوجود وانما هي مثل المائية لانها
هي الزيت المشار اليه في الكتاب وفي لحفظ الكثافة المقاربة للدخانية اريد ان الكثافة التي يعبر عنها بالكلام والقابلية
وهي من الزيت وهي المتقلبة بالاستضاءة عن النار لا بقاء لها الا بالكثافة المقاربة في الكلس بالنار للدخانية
وهي التي تراها في السراج شيء شيئا ليلا تشبه رطوبتها فهي تمد الدخان كلما جف منها جزء كان دخانا واستضاءة
فهي الحافظة للدخانية بمددها وفي هذا اشارة الى عدم استغناء الحادث عن المدد في البقاء فهو ابدا قائم في بقائه كالاول
صدوره وهو معنى قيام الذي نريده هنا   وذلك الحرف هو الواو والاصل قبل حذفه للاعلال
كون وهو الستة الايام التي خلق فيها الشيء   ذلك المحذوف من كن هو الواو وهو ظاهر وقولي

وهو الستة الايام التي خلق فيها الشيء اريد به بيان الاقتباس من قوله تعالى خلق السموات والارض في
ستة ايام يوم العقل ويوم النفس ويوم الطبيعة ويوم المادة ويوم الصورة ويوم الجسم وهي مراتب وجود المصنوع
واطواره كما قلنا في الانسان سابقا والواو بقولها تشير الى هذه الايام التي صنع فيها يعني مراتبه والواو
ومعنى ان الالف هي الاختراع الثاني انها نزلت بتكررها فكانت عنها
الباء فالباء تاكيدها لان نقوطها انبساطها هكذا ــــ وقد كانت قائمة هكذا ا
معنى كون الالف الاختراع الثاني انها فعل ثان والفعل الاول الاختراع الاول المعبر عنه
بالمشية والالف وان كانت مفعولا من حيث حدوثها عن المشية الكونية الا انها حدث عنها الباء
المشار بها الى اللوح المحفوظ كما مر وحدثت عنها بواسطة الباء الجيم كما يأتي فلذا كانت اختراعا لان الله سبحانه
اخترع بها الباء وقد ذكرنا في هذا الكتاب وغيره ان الفعل قسمان فعل بنفسه وفعل بغيره والالف من القسم الثاني
وكيفية ذلك الاختراع انها نزلت اي تكررت فكان الواحد اثنين لان ذلك النزول انما كانت قبله
قائمة وهي الحالة الاولى حالة الوحدة ثم انبسطت فكانت الحالة الثانية وهو معنى الباء وصورة القيام هكذا ا
كناية عن بساطتها وصورة الانبساط هكذا ــ كناية عن الكثرة والتعدد ومثال ذلك في مراتب الكون
والاطوار المطلقة فان صفتها القيام المكنى به عن البساطة اذ هي شيء واحد ليس فيه مغايرة ولا اختلاف فهي
مثال الالف الذي يشار به الى العقل فانه يقال الالف القائم ويراد به العقل الكلي كما قال شاعرهم يا رب بالالف
التي لم تعطف   ونقطة اي سر تلك الاحرف ويراد بالنقطة الحقيقة المحمدية وفلك الولاية المطلقة والعظام اذا
كسيت اللحم فان صفتها الانبساط المكنى به عن الكثرة والتعدد والمغايرة لان العظام اذا كسيت اللحم الخلق
فكان رأسه غير يديه ورجليه وعينيه وكل شيء منه غير الآخر فكان متغايرا متكثرا متعددا فهي مثال النفس المعبر عنها
باللوح المحفوظ المشار اليها بالباء المسماة بالالف المبسوطة كما قال تعالى في كتاب مسطور في رق منشور فهذا معنى المبسوط

المراد بها فانه كناية عن التعدد والكثرة والمغايرة فكانت هيئة نقش صورة الباء هكذا ب عبارة عن الكثرة والمغايرة
بالنسبة الى الالف لانه عال واحد ويعبر عنها بالبساطة والباء لها حالتان كانت قائمة ثم انبسطت
وانعطفت على الباء ومالت فحدثت الجيم هكذا ح ثم انعطفت الالف على الباء بعد تحقق الباء
بتنزل الالف فحدثت عن الالف الجيم بواسطة الباء لان مرادنا بتنزل الالف ظهورها بطور من اطوارها ولوازمها
انقلبت باء انجسلم يبق الف بعد الباء فلا يقال ان هذا الذى مال على الباء لان تنزلها فى الباء او بالباء والجيم و
غيرهما كل ذلك باطوارها فلما مالت على الباء اعنى الالف المبسوط ميلا لا يبلغ الانبساط حدث بها بواسطة
الباء الجيم هكذا ح ولو كان الميل بلغ الانبساط هكذا ـــ لكانت الالف ايضا باء اعلى او بحجم حدث
الدال لا الجيم والسر فيه ان الجيم احمر والالف ابيض فهو دليل كان اصفر والصفرة اول مراتب الباء كما ان الصفرة اول
مراتب الطعام المكسية لما خالطت الصفرة فيه فاجتمع البياض مع الصفرة فحدثت الحمرة التى هى طبع الجيم وهذا جار على
ترتيب البروج لا العناصر كما هو مذكور فى محله فلذلك قلنا ان الجيم حدث بميل الالف على الباء اى من ميل صورة الالف
الى صورة الباء فى الظاهر وفى التأويل صورة الباء هى الصفرة لان الميل حال ثان بعد البساطة
ومعنى ان الباء الابداع الثانى انها تنزلت بتكررها فكانت عنها الدال هكذا د و مالت
على الجيم فكانت الهاء هكذا ه معنى ان الباء ابداع ثان لان الفعل هو الابداع فحدثت
عن الباء وحدثت عنه الدال بواسطة الباء فكانت ابداعا ثانيا والفعل ابداعا اولا ودليل كونها ابداعا ثانيا
انها تنزلت بتكررها على نحو ما ذكرنا فكانت عنها الدال اى فكانت الدال لا الابداع الاول بواسطة الباء فادوا
طوران من اطوار الباء وقوله هكذا ـــ تمثيل لصورة تنزل الباء فى تكررها وهو كناية عن تنزل الجواهر الجسمية
النفسية فى جواهر الهباء التى هى المواد وصورتا الباء اللتان حدث عنهما مبسوطتان على الاستقامة الا ان انتهائهما
اعنى طرفيها الاولين مائل كل واحد منهما على جهة الاخر لما بينهما من التوافق لكونهما من شئ واحد وهو الباء ومن كونها

ابداعا

ابداعا ثانيا ايضا انها مالت على الجيم نحو الميل المذكور فى ميل الالف على الباء فى تكون الجيم فكانت الهاء
فالمائل الاول على الباء هو الالف بوحدته لانه فى اول الدور الثانى وذلك لان الالف فى الدور الاول
مالت بوحدتها على الباء فكانت الجيم ومالت ثانيا فى الدال بتكرره الذى هو الباء على الباء فكانت الدال وفى الدور
الثانى مالت بوحدتها اولا على الباء فكانت الجيم وبتكررها ثانيا على الجيم فكانت الهاء وانما كان
ميل الباء مخالفا لميل الالف لان الالف قائم وميل القائم الى الانبساط والباء منبسط وميل المنبسط
الى الركود هذا جواب عن سؤال مقدر وتقديره اذا كانت الباء هى ميل الالف فلاى شئ مالت الى
انبساطها والجواب ان الميل اذا كان الى ما هو دون المائل يكون بحال ازال من حالة الاولى فالالف لما كان قائما
ميل الى الانبساط والمنبسط ميل الى الانحطاط فيكون لها ميل بانحطاط طرفها الاخير الى طرف الجيم الاخر فحدثت الهاء
وهكذا تأثير الالف والباء فى سائر الحروف بنوع ما سمعت وهو مفصل فى محله من علم الجفر وعلم الخط
ثم ان هذه الحروف الى هذه الحروف اللفظية مظاهرها قسمان احدهما المرتبة الثالثة من مراتب
الفعل وهو السحاب المزجى والثانى افراد الفعل فى الشئ هذه الحروف اللفظية مظاهر الحروف
معنوية واذا اطلقت اريد بها احدهما لكن المقام يقتضى اثنين لانا فى ذكر باقى الاشياء نقتصر على ما بين انواع الفعل
باقى الكلام على الفعل وقد يطلق على رتبتين بتشبيهها حروفا وذلك بلحاظ انه الكلمة التامة ولها اعتباران
احدهما فى اعتبار هذا كونها نفسها كما مر ذكره فانا قسمنا ذلك البسيط باعتبار متعلقه الكثير عند تعلقه به على اربعة
اقسام احدها النقطة والرحمة وثانيها الالف والنفس الرحمانى الاولى وثالثها الحروف والسحاب المزجى ورابعها
الكلمة التامة فاطلقنا الحروف على الرتبة الثالثة كما تقدم وثانيها ان هذه الكلمة هى الكلمة التى انزجر لها العمق
الاكبر ولها وجوه هى تعلقاتها بالاشياء فكل شئ كلى او جزئى كبيرا او صغيرا لها به تعلق خاص به لا يصلح لغيره
وتلك الوجوه حروف من تلك الكلمة كما نسبها بانها وجوه ورؤس لها كما يأتى

وذلك لان فعل الله سبحانه لجميع الاشياء فعل واحد بجميعها على كثرتها فى وحدته قال تعالى وما
امرنا الا واحدة كلمح بالبصر ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة ان فعل الله واحد كما قال تعالى
امرنا الا واحدة وقوله كلمح بالبصر يشير الى حقيقة لانه لما كانت الاشياء متعاددة لم البصر دل على انه لا يحتاج الى التكرار
ولا التأكيد والتشديد لان هذه واشباهها تقتضى التعدد والمعاناة الموجبة لكثرة الفعل فاخبر تعالى بنفى ذلك وبالاثبات
الاشياء لامره كلمح البصر المستلزم لكمال البساطة والوحدة وكذلك قوله ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة فان فيه شيئين
احدهما هذا المعنى والثانى ان الاشياء نفس واحدة لان العالم اعنى ما سوى الله شئ واحد فى صورة رجل بل خلق آدم
على صورته فهو المخترع منه والفعل تعلق به تعلق وجه من وجوه الفعل به فى ايجاده فلذا قال تعالى ما خلقكم جميعا كل شئ فى مكان
حدوده ووقت وجوده ولا بعثكم الا كنفس واحدة يعنى كخلق زيد وعمرو ولا ريب ان الوجه المختص بصنع شئ لا يصلح لغيره
لا باعتبار الوحدة التى هى مناط التعيين فلك العالم كله فما يكون فى ايجاد زيد من الدفعة والتدريج فى اجزائه ووصفه
كذلك كان فى العالم الكبير من الدفعة والتدريج والترتيب وغيرها وله باعتبار تعلقه بكل فرد من افراد الموجودات
ذات وصفة وامر يختص به هو شبه به الخاصة به للفعل الذى هو المشية فى الكون الذى هو الوجود
الارادة فى العين التى هى الماهية والانية وهو القدر فى الحدود والتعيين وهو القضاء فى الاتمام وهو الامضاء فى الاحكام
بكسر الهمزة باعتبار تعلقه بايجاد كل فرد من افراد الموجودات من ذات وصفة غيب وشهادة وجهة ومكان تحصيل
متعلقة من جزئى او كلى ومن كل وجزء على وجه هو مراد من ذلك وذلك الفعل هو المشية الخاصة به فاذا عرفت
ان المشية الكلية كلمة ادركت هذا الراس المختص بهذا الشئ هو حرف من حروف تلك الكلمة وان نسبته ابناء الكلمة
آدم الاول وهو ابو ذلك لانه جاز ان نسبته راس من حيث ان تلك الكلمة الكلية تلك وذات هى برزخ
البرازخ جاز ان نسبته وجها لذلك الشخص لانه توجه منه خاص بذلك الشئ المحدث به جاز ان نسبته وجها
الراس كلى اضافى منها جاز وهكذا فهذه الرؤس حروف باضافة كل راس الى فرد

لكلى

من الخلق اذا نسبت الى الفعل المطلق والخلق من جهة الافراد حروف بالنسبة الى المجموع
هذا التفريع على ما تقدم من كون تلك الجهات الجزئية المختص كل واحد منها بشئ تسمى حروفا وهذا اذا نسبت تلك
الافعال الجزئية الى الفعل المطلق الكلى وكذلك متعلقات هذه الافعال الجزئية بالنسبة الى المجموع من المخلوقات تسمى حروفا
وهذا ظاهر يعرف مما تقدم وكل فرد منها باعتبار اسبابه وشروطه ومقوماته المذكورة من
الوجود والماهية والستة المذكورة والوضع والاجل والكتاب والاذن وغير ذلك وظاهر اسبابه
تلك الاشياء المذكورة واعراضها واشعتها الى انقطاع وجوداته كل واحد متعلق بوجه مختص
به من ذلك الراس المختص بذلك الفرد من الفعل الكلى بنسبة كل وجه الى ذلك الراس كنسبة ذلك
الراس الى الفعل الكلى وكل فرد منها باعتبار اسبابه اى كل واحد من المعلولات باعتبار كونه
فردا اذا لوحظت اسبابه اى اسبابه المكونة وكونه وكمونه من الامكانات وعلل الاكوان وشروطه التى يترتب
عليها كونه مما ليس من ذاتياته ومقوماته المذكورة سواء من ذاتياته ام لا من الوجود من ذاتياته يعنى بيان
المقومات مطلقا والمراد بالوجود هنا ما هو بالمعنى الاول اعنى المادة ولا يدخل على الظاهر الوجود بالمعنى الثانى اعنى كونه
اثرا اذ لا تتقوم نسبته بكونه اثرا وان كان فى الحقيقة لا تتحقق له شيئية اصلا الا بذلك والماهية عطف على
الوجود والمراد بها على المعنى الاول اعنى الصورة وانفعال الوجود والكلام فيها على المعنى الثانى اعنى هويته الشئ
وانيته كالكلام فى الوجود على ما حققناه فى شرح مشاعر الملا صدرا فى ابطال قول صاحب الاشراق ان الماهية
لم يجعل الشمس شمسا والستة المذكورة اعنى الكم والكيف والوقت والمكان والجهة والرتبة والوضع معناه
النسبة وهى الحيز للجوهر الفرد وترتب بعض اجزاء الشئ على البعض وترتب اجزائه بالنسبة الى ما خرج عنه والاجل
لابتداء الشئ ومدة بقائه ووقت انقضائه والكتاب اعنى اثبات الشئ وعوارضه واسبابه ومسبباته و
اوضاعه وما يترتب عليه الشئ وينسب اليه مطلقا فى الواح الاكوان من الذوات والاعراض والمكونات

وما اشبه ذلك مما له دخل في القضاء او الامضاء والاذن في ما يقتضي له الاشتغال اليه باسبابه وما يترتب
عليه وغير ذلك مما يطول بيانه الكلام ونهايات هذه الاشياء اعني الستة المذكورة وما بعدها مثل كم الكم و
كيف الكيف وكيف الكم وكم الكيف وهكذا في سائر ما ذكرنا فان كل واحد منها يجري عليه كلها باعتبار ويكون ذلك
بنوع التشابك والتساوق والاتحاد وعوارضها واعراض اعراضها واشعتها واشعة اشعتها واشعة اشعتها الاعراض
واعراض الاشعة الى انقطاع وجوداته الى ان ينتهي نسب كل واحد منها او مما هو مضافاته الداخلة والخارجة
كل واحد من هذه الحوادث المشار اليها متعلق بوجه مخصوص لا يصلح لغيره الا بتغيير ما فانه يصدق عليه الفرد بتحقق
اي هذا الكل مع تغيير لجهة نسبته بما هي متعلقة من ذلك الراس المخصوص بذلك الفرد يعني ان ذلك الوجه الذي تعلق تخصيص
زيد مثلا غير ما تعلق بعمرو الا انهما وجهان من الراس المخصوص بزيد وهذا الراس من الفعل الكلي اعني المشية الكونية الكلية
المتعلقة بجميع ما سوى الله تعالى من الكائنات ونسبة ذلك الوجه الى الراس الذي هو منه كنسبة الراس الى الفعل الكلي
ومثال الكل كالشجرة والراس كالاغصان والوجوه كالورق وهذا مجمل لان الراس لها وجوه وهي رؤوس لوجوه دونها
كالشجرة فان الاغصان الكبار رؤوس لها ولكل راس وجوه وهي اغصان صغار فان الغصن الكبير فيه اغصان صغار وتلك
الاغصان الصغار فيها ايضا غصون صغير منها في كل غصن حتى تنتهي الى غصن ليس فيها الا الورق

فهذه حروف لهذه الكلمة والكلمات الجزئية حروف للكلمة الكلية — هذا تفريع على ما ذكرنا
وهو مبني على تشبيه الفعل بالكلمة التامة لان الكلمة مركبة من حروف وقد تكون الجزء حرفا باعتبار كلمة باعتبار آخر فالوجه على
نسبته بالشخص حرف من الكلمة التي هي الراس وهذا الراس الذي هو الكلمة الجزئية حرف من الكلمة الكلية

هذا الحكم جار لكل مرتبة من مراتب الفعل في كل مفعول متبوع او مساوق او تابع او تابع
يعني ان الحكم باختصاص كل محدث بقدر من الفعل في الكل والجزء والكلية والجزئية والذاتية والعرضية فالكل من الكل
من الفعل والجزء بجزء منه والكلي بكلي والجزئي بجزئي والذاتي بذاتي والعرضي بعرضي كل بحسبه سواء كان المفعول كا

كالاول

كالحروف او تابعا كالصفة او مساوقا كالفعل والانفعال او مساوقا كزيد وعمرو — فالفعل بالنسبة
الى من دونه ذات واحدة استفادت الذوات من ذاتها تذوتاتها والصفات من هيئاتها
تذوتاتها ومن صفاتها توصيفاتها — يعني ذات واحدة لانه اول الاوادم الذين هم الف الف آدم
في الف الف عالم آخرهم ابونا آدم عليه السلام الذي هو مخلوق من التراب فهذا آدم الاكبر خلقه الله سبحانه بنفسه واقامه
وامسكه بنفسه فهو قائم بغيره قياما ركنيا وجميع الذوات القائمة بموادها انما استفادت التذوت منه كما استفادت الكتابة
التذوت اي التشخص والتعين من حركة يد الكاتب في ... بل ... قول من قال ان الفعل معنى لشيء لكن
لو دان لحق والتذوت للفاعل والمفعول والحق ما ذكرنا وان كان الفعل ايضا مستقلا والذاتية والشيئية من الله سبحانه
يعني ان الله سبحانه افاده الذاتية لا من ذاته تعالى اذ لا يخرج من الازل شيء ولا يدخله شيء ولا من ذات غير ذات
الفعل والا لكان معه تعالى غيره قديم بل اخترع سبحانه ذات الفعل لا من شيء بذات الفعل فاقامه بنفسه على ما ذكرنا في
هذا الشرح سابقا وفي كثير من رسائلنا فتفهم راشدا فانه دقيق جدا والحاصل ان الذوات انما كانت ذوات لكونها
اثرا لها والاثر شبيه بصفة مؤثره ومشابهتها في صفة التاثير بالتاثر كانت ذوات فالاشياء ذوات بالمشية
لكونها بها تتقوم بعد ... وصفات للاشياء تحقق ذواتها من هيئات المشية ومعنى ذوات الصفات ان ذاتها
هو كونها صفة وهذا معنى قولنا والصفات من هيئاتها تذوتاتها اي استفادت الصفات من هيئات المشية تذوتاتها
اي تحقق كونها صفة انما ثبت لها من هيئات المشية واستفادت ايضا الصفات من صفات المشية توصيفاتها اي
توصيفات الصفات اعني وصفها ووصف الموصوف بها والمراد بقولي اعني وصفها هو جعلها وجعلها صفة ووصف الموصوف بها
وكل ذلك من تاثير صفات المشية بالمشية — ودون تلك الغايات الشريفة المقدسة كثيرة و
كل راس فله وجوه كثيرة — هذا من تمام الكلام الاول وهو ان الفعل الكلي له رؤوس بعدد وافراد الموجودات
ولكل راس وجوه كثيرة بعدد جهات كل فرد من افراده واجزائه واحواله وصفاته منسوبة الى ذلك الراس كما
اشرنا اليه سابقا — ثم اعلم ان الجعل قد يستعمل في المراتب الاربعة فيطلق على كل مرتبة

استعمل

منها لفقد ويجري حكمه في كل مرتبة بحالها — ان الجعل قد يستعمل في المراتب الاربعة المشية والارادة
والقدر والقضاء فيقال جعل الكون اي خلقه وشاءه وجعل العين اي اراده او برأها وجعل الحدود اي صورها وقدرها وجعل
تمام الصنع اي قضاه واتمه ويجري حكم الجعل في كل مرتبة من مراتب الفعل بحالها كما شئنا به هذا اذ من معناها بان وقع بها
الصنع — وكثيرا ما يستعمل في ايجاد اللوازم الملزومات كما قال الله تعالى الحمد لله الذي خلق
السموات والارض وجعل الظلمات والنور لايجاد النور من المنير والظلمة من نفس النور من حيث هو
ان الجعل في الاستعمال من حيث هو مفهوم مادته وهيئته التركيبية كثيرا ما يستعمل في احداث اللوازم للملزومات لكن
لان اللوازم كثيرا ما تخلق من نفس الملزوم اما من حيث هو كالظلمة من نفس الكثيف من حيث هو هو واما من حيث
علة وجوده كالنور من المنير لانه مخلوق من المنير من جهة علته الآثار وهو قبوله للايجاد على حسب ما تقتضي الصنع لجهة الفاعل الاعلى
حسب حكم الوضع لان خلق الذي هو الفعل يحدث بالكون الذي به كان الذكر الاول الذي هو المشية وحدث العين
في مقام ذلك الذي هو معنى الارادة صدرت عنه الملزومات كما في الآية الشريفة من السموات والارض وصدر عن الجعل
اللوازم التي هي النور والظلمة كما ذكرنا حاكيا عن صدور النور اللازم للقابل مقتضى جهة الفاعل ومن صدور الظلمة
اللازمة للقابل من نفسه مقتضى حكم الوضع كما هو مذكور هنا — ويعبر عن تلك المراتب اذا اجتمع مع احدها
كما في الآية الشريفة — ان الجعل يكون بمعنى المشية والارادة والقدر والقضاء كما ذكرنا اذا اطلق
منفردا عنها واما اذا ذكر مع واحد منها كان ذلك الواحد مستقلا فيما يخرج او يكون متضمنا له ويكون الجعل مستقلا في
بعض لوازمه على نحو ما ذكرنا — ويستعمل للتصيير والقلب الشيء الى شيء آخر — ويستعمل الجعل
للتصيير بان يصير شيء شيئا آخر ويتبدل من الحالة الاولى الى حالة ثانية وهو معنى القلب مثل قولك جعلت الطين خزفا
فانك تريد انك نقلته من حال الطين الى حال الخزف يعني ان اصل المادة باق وقلبت تلك الهيئة برفع صورتها
الى هيئة اخرى بالنسبة بينهما من الصورة الثانية وليس المراد ان اصل المادة اضمحلت والثاني حادث جديد ليكون
الجعل بمعنى الخلق وانما المراد ان اصل الشيء باق وانما غيرت حالته الاولى وهذا معنى القلب والتصيير

وحكمه

وحكمه في الاستعمالات الثلثة حكم ما تقدم من الافعال في مراتبها حرفا بحرف
ان حكم الجعل في استعمالاته الثلثة اعني استعماله في معنى المشية اعني خلق الكون اي الوجود وفي معنى الارادة
اعني خلق العين اي الماهية وفي معنى التقدير اعني خلق الحدود اي المشخصات المعنوية والحسية حكم ما استعمل في معناه
من الافعال المذكورة في مراتبها اي المشية في خلق الكون والارادة في خلق العين والقدر في خلق الحدود والمشخصة
بلا زيادة ولا نقيصة وهو مرادي بقولي حرفا بحرف وانما قلت في مراتبها لان الافعال قد تستعمل في غير ما ذكرتها
فتقول شاء ايجاد الحدود اي قدر فتكون ح ليس في مراتبها بل صنف معنى ذي الرتبة فلو استعمل الجعل في معنى
استعمال المشية في غير مرتبتها مثل شاء الحدود وكان الجعل ح استعماله بمعنى قدر لا بمعنى شاء وانما قلت الا...
الثلثة ولم اقل الاربعة لان المعروف من اطلاق الجعل ظاهرا هو معنى الايجاد وفي الظاهر القضاء ليس فيه معنى الايجاد
ظاهرا اذ معناه في الظاهر هو الاتمام وهو ليس ايجادا على حسب الظاهر وان كان في نفس الامر بل وفي الواقع انه
ايجاد الا انه ليس يتبادر الى الافهام فلذا عدلت عن الاربعة الى قولي الثلثة وللعدول علة ثانية وهي ان
استعمال الجعل قبل اتمام الشيء وقضائه لانه بعد الاتمام لا يحتمله جعل فاذا اتم الشيء ولحقه الجعل فانما لحقه باعتبار
ما يحدث له من الحالة الثانية المنتظرة ولبست هي كما شرح ليقال عليها الاتمام الذي هو القضاء

فتوهم الجعل البسيط والجعل المركب ليس بتام — هذا تفريع على ما ذكرنا من ذكر تقسيم الجعل
ومن استعمال الجعل فيما هو شيء يتوهم ... في معنى بعض الافعال في رتبته كما تقدم فانه يفيد كان الفعل لا يزيد على مفعوله
فان الحركة التي احدث بها كتابة الالف مثلا لا تزيد عليها ولا تنقص والا لحدث شيء غيرها ويلزم من هذا ان المجعول اذا
اعتبر فيه جهة تعدد وكان ذلك معتبرا في جعله الذي به حدث فاذا فرضت في المفعول جهة تعدد ومغايرة حصل التعدد
بوجود مبدأ التعدد من فعله الذي حدث وعنه صدر وهذا التغاير انما حصل بوجود شيء آخر وهذا ان الشيئان الحاصلان
في الجعل حدث عنها التغاير في المفعول ويجب ان يختص كل جهة من الجعل متعلقها من المجعول بحيث لا يصدر عنها الا
ذلك المتعلق من شيء من الجهة الاخرى بل كل جهة تختص متعلقها ولا يصلح لغيره وعلى هذا كما لا يقال للراس من الفعل

المخصص بالجاد زيد انه مركب منه ومن ايجاد عمرو لان كلا من زيد وعمرو غير الاخر وما يخص بزيد من الحس من الفعل لا يصلح لعمرو ولا يصلح له ولا تركب منه فلا يقال للجعلين انه جعل مركب لان كل واحد غير الاخر ومجعوله غير مجعول الاخر فهما جعلان بسيطان والتغاير بين زيد وعمرو الموجب للعلم القطعي بتغاير جعليهما وعدم التركب منهما هو بعينه التغاير بين الطين والخزف وبين الوجود والمهية وبين الكسر والانكسار وبين جميع الامور الاعتبارية المتغايرة بمفهومها بعضها مع بعض سواء كان التغاير باعتبار نفس الامر الخارجي ام الذهني اذ لا يعقل ان يكون شيئان متغايران بجهة من جهات التغاير على اي نحو كان صادرين بجعل واحد بل بجعلين مختلفين كل واحد مخصص بجهة غير جهة الاخر لتحقق التغاير بين المجعولين وهذا دليل الى كما قرر في محله فتكون جعلات بسيطات بدا لان تعدد جعل الاجزاء في المجعولات المركبة وح لا يكون جعل بسيطا ابدا اذ لا يوجد مجعول بسيط كما ذكرنا سابقا وروينا عن الرضا عليه السلام من قوله ان الله لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته دون غيره للذي اراد من الدلالة عليه على كل تقدير لا يختص بهم الجعل الى البسيط ومركب بل يقال ان الجعل الفعل واحد كما قال تعالى وما امرنا الا واحدة والمجعول المركب صدر بجعلات متعددة لا بجعل مركب اذ لا يعقل التركب في الجعل وما توهموه في عدو شيئين في الاشياء بجعل واحد كجعل الوجود والمهية فتوهم باطل وياتي بيانه ان شاء الله تعالى

لان التركيب انما يتحقق في شي ضم اليه مساو له او مخالف او مباين ويكون ذلك المركب شيئا واحدا اي يصدر عنه فعل واحد في موضع واحد وليس ثم مماثل غير ذاته او صفته والشي لا يتركب من ذاته وصفته كما هو معلوم لان الشي اذ انضم اليه مساو كتراب وتراب مثلا فان المجموع منهما مركب منهما او مخالف كالماء والتراب فان الطين مركب منهما او مباين كالوجود والمهية فان زيدا مركب منهما فاما التراب والتراب والماء والطين فهما غنم ظاهرة فان لكل واحد من الجزئين جعلا على حدة وللمجموع جعل على حدة ولا خلاف في هذا لانه ظاهر واما الوجود والمهية ففيه الخلاف والاختلاف انما نشا من خفائها في انفسها فلذا وقع الاختلاف فيه فانه هو المجعول اصالة واما المهية فليست مجعولة بل هي مورد عليه او ليست شيئا اصلا او انها مجعولة بجعل الوجود يعني ان الجعل للوجود لا للمهية وانما المجعولة تبعية جعله او انها في نفسها لا بجعل جاعل الى غير ذلك من خرافات الاقوال ولا شك في تعدد الجعل في

المساوي والمخالف وتغايره وح يلزم وحدة الجعل وبساطته واما في المباين كما مثلنا به فنقول ان كانت المهية شيئا فهي مجعولة بجعل خاص بها لا يصلح للوجود واما انها مجعولة فلانها غيره انه عز وجل وكلما هو غيره انه فهو مخلوق له سبحانه واما انه بجعل خاص لا يصلح للوجود فلانها ضده والمجعول صفة جعله وتاكيد تاثيره ويجب ان يكون جعل الوجود مغاير الجعل المهية كما انه مغاير للمهية وح يتعدد الجعل وليس هذه صفة التركيب لان كل جزء من المجموع من الجعلات متعلق بجزء مخصص من المجعولات لا يصلح لغيره اصلا وانما هذه صفة الجعلات البسائط اذ معنى الجعل المركب لو كان بان يكون كل جزء من اجزائه مؤثرا في كل جزء من اجزاء مجعوله المركب والامر ليس كذلك وان اريد الامر من كون كل جزء منه مخصص بجزء من مجعوله لا يصلح لغيره لم يوجد الجعل البسيط كما ذكرنا سابقا وان لم تكن المهية شيئا فليس جعل الوجود وح مركبا بل هو جعل بسيط تعلق بمجعول بسيط وقولي وليس ثم مماثل غير ذاته وصفته الخ جواب عن سؤال مقدر تقديره اذ قلتم ان المهية مجعولة بجعل هو صفة جعل الوجود فيكون جعل الوجود مركبا اذ لا ينفك عنه والجواب ان الشي لا يتركب من ذاته وصفته الفعلية لان المراد بالصفة هنا الفعلية وذلك كالقيام فان زيدا لم يكن مركبا من ذاته وقيامه واذا تركب شي من قيامه فانما تركب من هيئة فعله واثر فعله وهما صفتان معا كالقائم فانه مركب من هيئة الحركة الايجادية للقيام وهي اسمها ومن اثرها اعني القيام والمدعى هو ان جعل الوجود مركب من نفس الجعل ومن صفته اعني جعل المهية وهو ممتنع لان الصفة الفعلية اثر الحركة وما دعنا وكيف يجري عليه ما اجرته فافهم وتمثيلهم بقولهم جعلت الطين خزفا فان اريد تغيير الطين وتصيير المتغير خزفا فهو جعلان لكل واحد في مادته وهما داخلان من الجعل الكلي هذا بيان تسليم للجعل المركب فان الجعل واحد مع ان اثره مجعولان ولكن اذا سلمنا لهم ذلك باعتبار تعدد اثره لم نسلم لهم تركب الجعل اذ على تقدير التعدد يكون جعلين بسيطين كل واحد في مادة وبينهما مساوقة وقيمته وان كان احدهما مترتبا على الاخر وبيان الردوتي فانا ريد تغيير الطين وهو فعل غير جعل المتغير خزفا هو اول وجعله خزفا وهو ثان فلذا قلنا هما جعلان كل جعل في مادة فجعل التغيير في الطين هو الاول وجعل المتغير خزفا هو الثاني مادة الاول

الطين ومادة الثاني المتغير منه وان كان الثاني مترتبا على الاول وقولي وهما داخلان من الجعل الكلي اريد به الحركة المغيرة للطين عن الحالة الاولى والمصيرة له خزفا فانهما وجهان من الاسم المتعلق بهذا الشي وان شئت قلت داخلان من الجعل الكلي والجعل الكلي يجوز ان يريد به الاضافي اعني المخصص بالطين في احواله كلها مثلا ويجوز ان يريد به الحقيقي المتعلق بجميع الممكنات ويكون ح كون هذين داخلين مع قطع النظر عن ذكر الوسائط اعني انهما داخلان منه مع اسباب الوسائط الكثيرة في خصوص مسئلة الطين وان اريد جعل الطين خزفا من غير اعتبار تغييره وانما هو حركة واحدة في جهة واحدة فهو جعل واحد ان اريد بقولك جعلت الطين خزفا صنع الخزف مع قطع النظر عن نقله عن الحالة الاولى فهو جعل واحد بسيط وهذا ظاهر وان اريد به ما يستعمل في تكوين المتبوع وتكون التابع به كجعل الوجود وانجعال المهية بجعل الوجود فهذا في الظاهر جعل واحد لشيئين مختلفين ان اريد بذلك شيئا في جعل الوجود والمهية فان المهية لا وجود فان جعل الخلفت معه بجعله فهي الظاهر اي على ما يظهر للناظر بلا تامل او مع تامل يرجع فيه الى السابقين والتقليد والرجوع الى ما في الكتب والى القواعد لا الى مقتضى الفطرة وهو جعل واحد اذ ليس جعل الوجود الا كسرته فاكسرته لم يصدر من الفاعل الا فعل الكسر واما الانكسار فليس من الفاعل لان ضمير كسر راجع الى المفعول وليس من المفعول ايضا لان المفعول انما يتحقق بعد الانكسار مثلا ولا من نفسه لان الشي لا يحدث نفسه فلم يبق الا انه كان بتبعية فعل الكسر وليس الكسر الصادر من الفاعل متعددا فيكون جعلا واحدا وهذا على تقدير التسليم لقولهم فانه لا يحصل جعل مركب اذ لم يصدر الا فعل واحد عن الفاعل وان ورد تعقل في الظاهر الاشارة الى ان ذلك في الحقيقة متعدد ومع هذا فلا التركب المدعى لان التركيب لا يتحقق الا على نحو ما قلنا سابقا فراجع لكن ما انجعلت به المهية ليس بجعل كجعل الوجود ولا مخالف له ولا مماثل له وان كان في جهتين فلا يكون الجعل منهما مركبا لان ما جعلت به المهية صفة لما جعل به الوجود واثر له ولا يكون الشي مركبا من ذاته واثره ان ما انجعلت به المهية ليس على ما يزعم كما ذكرنا عنهم قبل من انه ليس بجعل لا من الفاعل ولا

من المفعول ولا من نفس الانجعال بل هو جعل حقيقي لان المهية بعد ثبوت كونها شيئا لا بد وان تكون مجعولة ولا يجوز ان يكون ذلك من نفسها ولا من غير جاعل بل تكون مجعولة بجعل جاعل ولا يصح ان يكون ذلك الجعل هو جعل الوجود لانها غير الوجود واذا كان المجعول صفة الجعل وتاكيده امتنع ان يكون جعلها جعله وان يكون جعلها مخالفا لجعله ولا معاندا لترتب وجود جعلها على وجود جعله فلا يكون نفسه لان الشي لو ترتب على نفسه لزم تاخر المترتب عن المترتب عليه ولا مخالفا ولا معاندا له والا لما ترتب عليه لكن لما كانت في الحقيقة صفة لنفس الوجود ومخلوقة من نفسه وجب ان يكون جعلها كذلك فيكون جعلها من جعله واثر له فهو كالشعاع من المنير ولا يجوز ان يتركب شي من شي واثره او صفته الفعلية فلا يكون الجعل مركبا من جعل الوجود وجعل المهية واما الشي المركب منهما فهو جعل واحد كما تقدم وياتي بيان نسبة جعلها الى جعله ان شاء الله فان ما جعل به الوجود كالتحقق للنور وما جعل به المهية كنفس النور للظل فان جعل الشمس للنور جعل واحد وجعل نفس النور من حيث نفسه للظل جعل وحده مغاير للجعل الاول يعني ان الجعل الذي جعل به الوجود اي يقال اولا وبالذات مثل الشمس اي ذات مستقلة بنفسها في ايجاد النور واحداثه كما ان جعل الوجود مستقل في ايجاد الوجود واحداثه والجعل الذي جعلت به المهية منه لا تتقوم بنفسها وانما تتقوم بموصوفها فهو كنفس النور للظل يعني نفس النور من حيث نفسه يحدث عنه الظل بواسطة حفظ الشمس لنفس النور والجعلان متغايران كل واحد جعل على حدة وان كان الثاني مترتبا على الاول وصفة له ونسبته اليه في القوة والضعف نسبة واحد من سبعين وليست الشمس جاعلة للظل ولا الاعاده اليها وكان نور السكينة يعود الى الجدار المعبر عنه بنفس النور من حيث نفسه وكونه مترتبا عليه ومتقوما به لا يلزم منه التركيب منه لان الشمس لم تجعل بنفسها الظل هذا جواب عن سؤال مقدر وتقديره ان جعل الظل مترتب على وجود وعلى جعل النور ولم يتقوم ومن فدل على تركبه منه والجواب ان كونه مترتبا عليه ومتقوما به لا يلزم التركيب كما هو شان جميع المعلولات بالنسبة الى عللها مع انها ليست مركبة منها وايضا الشمس لم تجعل الظل بنفسها بان يكون صفة لها بل يكون جعلها للنور جعلا

للظل فيكون جاعلا له بنفسها كما جعلت النور وانما جعلته بنفس النور لنفس النور فلذا بدا منه واليه يعود وان
كان مترتبا عليه يعني ان جعل الظل انما يكون بجعل النور لانه صفته من حيث نفسه والصفة لا تتحقق الا بعد تحقق موصوفها
وقوله تعالى ثم جعلنا الشمس عليه دليلا لا يدل على انها جاعلة له اذ لو جعلته بجعل
النور لكان نورا اذ ليس فيها ظل وان جعلته بجعل نفس النور التي هي اصل الظل وانما دل على
انها حافظة للنور الحامل للظل لا جاعلة له فلا يحصل التركيب حقيقة واليه الاشارة بقوله تعالى
وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان الاية المذكورة
دالة على ان الظل صادر عنها فيكون جعل النور هو جعل الظل ويلزم التركيب على معنى ما ذكروا والجواب ان الاية
لا تدل على ذلك لان كون الشمس دليلا ليس هو كونها جاعلة وانما دلالتها عليه بيان ارتباطه بها في الحدوث
لا كونها جاعلة له وهذا ظاهر على انها لو جعلته لكان اثرا لجعلها فيكون نورا لانه صنعها وليس فيها ظل الا
لنسبة اليه وان جعلته بجعل نفس النور كما هو الواقع لان نفس النور من حيث هو ظلمة فهي اصل الظل حقيقة
دل قولنا جعلته مع ان الجعل الصادر عنها للظل ليس جعلا لها في الحقيقة والا لكان المجعول نورا على انها جاعلة
لما يكون منه الظل اذ قولنا جعلته لا يخلو ان يكون واقعا عليه او على غيره وقد بينا عدم امكان وقوعه على الظل
والا لكان نورا واذا وقع على غيره فليس جائزا ان يكون ما وقع عليه هذا الجعل شيئا من الظل والا لما افادت
في تحققه بحال من الاحوال فوجب ان يكون ملزومه وهو النور فان النور اذا وجد لزمه ماهيته وهي علة الظل وجعل
الشمس لها بجعل لازم لجعل النور وجعل الظل لازم لهذا الجعل اللازم لجعل النور وافاد ذلك كله كون الشمس حافظة
للنور المتقوم بجعلها تقوم صدور ولوازمه كلها تابعة له فكانت الجعلات بعضها الى بعض كنسبة المجعولات بعضها
الى بعض فجعلها للظل انما هو بجعل لازم لجعلها للنور ومعنى قولي وان جعلته بجعل نفس النور الخ ان الشمس انما جعلت
ماهية النور بجعل لازم لجعلها لوجود النور والظل صفة للماهية لا للوجود والنور متقوم بوجوده تقوما ركنيا ووجوده متقوم
بجعل الشمس تقوما صدوريا والظل متقوم بماهية النور تقوما ركنيا من حيث انه مادته من صنعها وصدوريا

حيث ان جعله من جعلها فتكون الشمس حافظة للنور الذي كان جعل الظل تابعا لجعله بالذات لوجوده وبالعرض
لماهيته والضمير في قولي لا جاعلة له يعود الى الظل لكونها دليلا عليه كما بينا لا يستلزم ان يكون مجعولا لها اذ لو كان
كل شيء له جعل يكون لا يصلح لغيره من دون تغيير امتنع التركيب في الجعل ولو كان جعل بعض الاشياء مركبا امتنع
ان يكون مركبا من جعلات تامة مستقلة فلا بد ان يكون مركبا من اجزاء جعل لا من جعلات وعلى فرض امكانه فهو
جعل بسيط اذ لا يصلح جزؤه لجزء من مجعوله غير مشارك فيه والا لكانت متعددة كما اشرنا سابقا فراجع
وان اريد ان الجعل الذي يحدث عنه شيئان متضادان فهو مركب سواء كانا في مادتين ام في
حالين كجعل الطين خزفا ام في الملزوم واللازم كالوجود والماهية قلنا اذا اصطلحتم على ذلك
فلا باس ولكن لا تجدون الجعل البسيط قط لان الله سبحانه لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته
للدلالة عليه قال تعالى ومن كل شيء خلقنا زوجين ان ارادوا بقولهم الجعل المركب الجعل
الذي يحدث عنه شيئان متغايران فلا شك انه في نفسه يسمى مركبا سواء كان الشيئان في مادتين متمايزتين بالحس
او التعقل بان يكون تمايزهما بالاستقلال الا بالمفهوم كزيد وعمرو وكراس زيد ويده وكالعقل وجوهر الهباء وكروحي
زيد وعمرو وما اشبه ذلك ام كانا في حالين كجعل الطين خزفا اذا اعتبر تغيير الطين ثم جعله خزفا ام كانا في المتلازمين
الذي يكون اللازم منهما من الملزوم وتحققا به كالوجود والماهية لان الشيئين اذا اعتبر فيهما الاثنينية حقيقة ولا ريب
وجب ان يكون جعل كل واحد مغاير الجعل الاخر والا لم يتحقق الاثنينية فيكون الجعل متعددا ولا شك في ان مثل ذلك
يصدق عليه التركيب فاذا اصطلحتم على ذلك بان يكون الجعل البسيط هو ما صدر عنه شيء واحد والمركب هو ما صدر عنه شيئان
متلازمان في الظهور او اعم من ذلك فلا باس اذ لا مشاحة في الاصطلاح نفسه وانما المشاحة فيما يترتب عليه وهو هنا
ان الجعل البسيط لا تجدونه اذ لا يوجد الا فيما يكون لكونه بجهة واحدة واعتبار واحد وهو ممتنع لما ذكرنا مرارا ان
كل كون لا بد وان يكون له اعتبار من ربه وهو وجوده وكونه واعتبار من نفسه وهو ماهيته وعليه وبدون الاعتبارين

لا يمكن وجوده لان الله سبحانه لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته دون غيره للذي اراد من الدلالة عليه كما قال الرضا
ثم انه استشهد بقوله تعالى ومن كل شيء خلقنا زوجين وايضا يكون عنه انه ليس مركبا لان كل جعل تعلق
بمجعول خاصة فجعل الوجود مثلا تعلق به خاصة ولا يجوز ان يتعلق بالماهية لانها مخالفة لوصفه فالوجود اصل واول وبالذات
فهو مجعول على جهة على التوالي فلذا اثنى الله تعالى على العقل فقال ما خلقت خلقا احب الي منك بك اثيب وبك اعاقب
ولا اكملتك الا فيمن احب وانما اثنى على العقل لانه جرى على جهة وجوده الذي هو حقيقته من ربه فدار في قبوله الاكوان
على التوالي وجعل الماهية متعلق بها خاصة ولا يجوز ان يتعلق بالوجود لانه مخالف لوصفه ولانه لم يتحقق في نفسه الا بعد
تحقق الوجود فالماهية فرع ثان وبالعرض فهي تدور على جعلها على خلاف التوالي ولاجل هذا ذم الله سبحانه الجهل
طرده من نوره وابعده من رحمته وانما طرده لانه جرى في قبول تكونه على جهة ماهيته التي هي حقيقته من نفسه فدار
في قبوله للتكوين على خلاف التوالي واذا كان امر الوجود والماهية كما سمعته فكيف يصدران من جعل واحد
فيه اعتبار التركيب المدعى وبالجملة لا فرق في هذه المسألة بين الجعل وغيره من مراتب
الفعل وعلى كل حال فالجعل واحد لا تعدد فيه لذاته قال الله تعالى جعل لكم من انفسكم ازواجا
من الانعام ازواجا يذرؤكم فيه اي في الجعل فافرده وجمع المجعولات فافهم فهم له درس تعدد
المجعولات ولكل واحد وجه تعدد احواله كما تقدم في الفعل فراجع وبالجملة
اي بعد اجمال الكلام دون التفصيل ان الجعل وغيره من اقسام الفعل كالمشية والارادة والقدر وما اشبه ذلك
كلها يقال عليها الوحدة لانه حركة ايجادية فهي واحدة وانما تكثر اسماؤها باعتبار متعلقها وتعدد وجوهها باعتبار
تعدد متعلقاتها ومن استشهادنا على الوحدة قوله تعالى جعل لكم من انفسكم ازواجا ومن الانعام ازواجا يذرؤكم
فيه فافرد ضمير الجعل وهو الذي في قوله فيه مع ذكر تعدد متعلقاته وذلك على نحو ما سبق مما ذكرنا وهذا هو
التفسير للاية وعليه فدل على وحدة الفعل بالنسبة الى الكل واختلاف الوجوه باعتبار اختلاف القابليات

كاختلاف انعكاسات نور الشمس عن الزجاجات المختلفة في تعدد العوالم

اعلم انه قد ورد في الاحاديث عنهم عليهم السلام تعدد العوالم والادميين واكثر ما
ذكر انها الف الف عالم والف الف ادم ونحن في اخر العوالم واخر الادميين
رواه الصدوق في اخر الخصال عن الباقر عليه السلام والمستفاد من الاخبار ان المراد مراتب التنزلات والتطورات
كما اشار اليه امير المؤمنين عليه السلام في قوله العقد دورات وكورات وقوله عليه السلام ان لله في كل
يوم ثلاث عساكر عسكر ينزلون من الاصلاب الى الارحام وعسكر يخرجون من الارحام الى الدنيا وعسكر يرحلون
من الدنيا الى الاخرة وتصدق هذه العوالم على اجناس الموجودات وانواعها واصنافها من الذوات والصفات
فعلى هذا يكون المراد بالعدد المذكور وغيره من الاعداد التي تذكر بعضها على سبيل التنبيه مطلق الكثرة لا خصوص
العدد او خصوص العدد باعتبار خصوص مباديها كما اذا قلنا اثنا عشر عالما فان ذلك باعتبار اسباب تكونها
وتكوينها اعني البروج الاثني عشر ومع هذا فان جاز الحصر باعتبار حصر اسبابها ومباديها فانما هو في الكليات
واما الجزئيات فلا يمكن ان يراد به ما لا نهاية له للامداد والاستمداد ودوام الفيض فيمتنع الاحاطة بها الا للذي
خلقها وهو بكل شيء عليم الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ومراتب العوالم انما اختلفت
في الروايات لاختلاف المقامات كعالم الغيب والشهادة انما لم يذكر الواحد لانه
معروف بنفسه كما اذا قلت العالم فانك تريد ما سوى الله تعالى واذا اطلق الاثنان اريد به في الغالب
كعالم الغيب والشهادة اذ لا ثالث لهما وكالوجوب والامكان والظاهر والباطن وما اشبه ذلك
او العوالم ثلاثة عالم الوجوب وهو الازلي تعالى وعالم الرجحان وهو عالم المشية والارادة
والابداع وعالم الجواز وهو الوجود المعبر عنه بانه وجود بشرط لا وبشرط شيء اوله الدرة
واخره الذرة او قيل ثلاثة عوالم من الامور الصادق عليها عالم الازل وعالم الرجحان وعالم

الجواز فالازل هو الله عز وجل ولا يتوهم متوهم ان الازل طرف والواجب تعالى حال فيه فيلزمه تعدد القدماء بل
الازل هو الذات الحق عز وجل وعالم الرجحان هو الفعل بجميع مضافه لانه راجح الوجود حتى قال تعالى في شان اثره
اللازم له يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار اي يكاد ان يتحقق بنفسه قبل الايجاد وهذا العالم هو عالم الامر لان الرجحان
كما تقدم بهذه الملاحظة ثلثة وجود حق وهو الازل عز وجل ووجود مطلق اي من غير شرط كشيء بشرط شيء وجوده عليه غير نفسه فلذا
سماه بالمطلق في مقابلة المقيد ويسمى بالمشية والارادة والابداع لاخبارهم بهذه الاسماء ولا اقل منها ولا اكثر اما
تبع لكلام الرضا عليه السلام وقد تقدم ذكر بعض اسمائه وبعض اوصافه واحواله وهذا هو الثاني في الذكر والمشية عالم
الجواز هو الوجود المقيد وهو الثالث في الذكر والمشية وهو جميع المفعولات التي احدثها الله سبحانه بفعله ويسمى ايضا
بالوجود المقيد لتوقف قبوله للايجاد على شيء اخر وجودي وعدمي او بهما واول هذا الوجود العقل الكلي المعبر عنه بالدرة
ولذا قيل اول ما خلق الله العقل كما روي واخره الذرة اي الثرى ويعبر عن جميع مصنوعاته بهذا بان نقول
الوجود المقيد اوله العقل الكلي واخره الثرى واما قولي انه وجود بشرط لا [illegible] بحالي المطلق عليه فان
بشرط شيء وبشرط لا شيء بمعنى واحد اذ مآل العبارتين افادة [illegible] الى جعل الحكم من اما العبارتان في مقابلة
لا بشرط في ارادة الوجود الراجح   واربعة عوالم وهي عالم الخلق وعالم الرزق وعالم
الموت وعالم الحيات   ايضا اذ قيل اربعة عوالم فمنها هذه الاربعة العوالم وذلك انا تتبعنا
اصول الخلق وفروعها ما احاطت عقولنا ووسعه ادراكنا فوجدنا كله يدور على هذه الاربعة وقد ذكرها
سبحانه تعالى في معرض الامتنان واظهار القدرة فقال الله تعالى الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل
من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء سبحانه وتعالى عما يشركون ولو كان شيء من الاصول التي يرجع اليها
امر من امور ما سوى الله سبحانه لذكره عز وجل على خصوص هذا العدد وتفرعت الاركان كتربيع الكلمات التي بني
عليها الاسلام سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر وكتربيع العرش الذي هو مظهر قدرة القدرة

والقضا

والقضاء وعلل الاسباب واسباب العلل وكتربيع الطبايع والعناصر التي هي منها جميع المواد العلوية
والسفلية وما اشبه ذلك ولاجل مقتضى جميع المقومات الكونية من الاسباب والمسببات كانت الزوايا في
المربع ولم تتم فما زاد عليه ولا ما نقص عنه اشارة الى تمام نظام الكون بذلك العدد ولا ما سواه ومن اجل ما
اشرنا اليه كان العرش الذي هو محل جميع مبادي الاكوان في الغيب والشهادة من الاعيان والمعاني
مما دخل في الامكان مربعا فركنه الاحمر يستمد منه جبرئيل عليه السلام مقتضى الحرارة واليبوسة للخلق في الجبروت
والملكوت والملك وركنه الابيض يستمد منه ميكائيل عليه السلام مقتضى الرطوبة والبرودة للرزق في الجبروت
والملكوت والملك وركنه الاخضر يستمد منه عزرائيل عليه السلام مقتضى البرودة واليبوسة للموت في الجبروت والملكوت
والملك وركنه الاصفر يستمد منه اسرافيل مقتضى الحرارة والرطوبة للحيوة في الجبروت والملكوت والملك وتفرع الاشياء
المربعة في الوجود على ذلك التربيع   وخمسة عوالم الازل تعالى وعالم السرمد وهو عالم
الرجحان وعالم الجبروت وهو عالم المعاني المجردة عن المادة والصورة والمدة وعالم الملكوت وعالم الملك
اوله محدد الجهات و[illegible] الارض   ان الازل عز وجل لا يدخل في العد لذاته بوجه من
الوجوه واما ذكره هنا فالمراد به ما يرجع الى العنوان الذي يعرف به الازل عز وجل لا من حيث انه عز وجل
ودليل فانه من هذه الحيثية لا يجوز دخوله في مطلق العد بوجه من الوجوه وانما تكون العبارة عنه معدودة بمكن
حيث هو هو فانه من هذه الحيثية خلق محدث كسائر المخلوقات لا يعرف انه الا انه يحصل به التميز في الجملة لان المراد
هنا ما هو غير المذكورات فان الازل تعالى غير سائر العوالم وان كانت العبارة في الحقيقة معدودة في العدد واما عالم السرمد
فهو عالم الامر والمشية وهو عالم الرجحان وسمي عالم الرجحان في مقابلة تسمية الواجب الازل بالواجب و
تسمية الحادث بالجائز لان الامر ليس بواجب الوجود ولا ممكن الوجود بالامكان الخاص الملحوظ فيه تساوي
الطرفين بل طرف وجوده راجح على عدمه وان لم يكن واجبا والثالث عالم الجبروت وهو عالم العقول وهو عالم المعاني

والمراد بالمعاني المعاني الاصطلاحية الخاصة وهي الجواهر المجردة عن المادة العنصرية والصورة المثالية اعني
المرتبطة بالمواد العنصرية والمدة الزمانية لا التجرد المطلق كما توهمه الاكثر من عبارات الحكماء المتقدمين فانهم انما ارادوا
ما ذكرنا وما فهم الحكماء والمتاخرون من الحكماء والعلماء غلط فانهم يريدون بالمجردات العقول والنفوس والارواح
ويريدون بتجردها التجرد مطلقا يعني انها لا مادة لها اصلا ولا مدة وهذا هو التجرد الواجب حتى ان بعض العلماء كالشيخ
محمد باقر المجلسي في اول البحار حكم بكفر من قال باثبات مجرد غير الله وذلك عن فهمهم ان المراد بالتجرد التجرد المطلق و
لكن كثير من المتاخرين فهموا ذلك حتى ان الملا صدرا في المشاعر قال ان العقل وما فوقه كل الاشياء بناء
على مذهبه ان بسيط الحقيقة كل الاشياء والعقل عنده بسيط الحقيقة وما فوقه هو الله سبحانه ولكن قد بينا فساد ذلك
كله في شرح المشاعر من وجهين الاول انه لا بسيط الا الله سبحانه وكل ما سواه فهو مركب من مادة وصورة لا فرق
بين العقل والحجر الا ان مادة العقل من النور الذايب اعني المادة المعنوية والحجر مادته من النور الجامد اعني المادة العنصرية
المحسوسة لان العقل مخلوق كالحجر وكل مخلوق فله اعتباران اعتبار من ربه وهو وجهه من ربه والمراد به الوجود فانه اثر
فعله تعالى فهو عنه لان كل شيء وهو مادته واعتبار من نفسه وهو مهيته التي هي صورته وهي هويته وانيته ولا يمكن
ان يوجد ممكن الا بهذين الاعتبارين نعم هما في كل شيء بنسبته والثاني ان قول الملا صدرا ان بسيط الحقيقة
كل الاشياء غلط فاحش وشرك ظاهر فان قوله كل الاشياء لا يصح الا اذا كانت معه في رتبة ذاته
ولا تكون الا اذا كانت قديمة والقدم ينافي كل الاستلزام التعدد والتركيب والاشياء جمع متعدد الا
وجهة باطلة متعوقة لمصحة معدنا كما قررنا فان قوله هو موجود بسيط فلو صح هو موجود يسلب عنه غيره لكان مركبا
من ذات ومن نفي الغير فيلزم بحكم عكس النقيض انه موجود لا يسلب عنه شيء وهو قولنا بسيط الحقيقة كل الاشياء وذلك
اذ صح قيل لانه اذا صح انه اذا قلت هو موجود يسلب عنه شيء لزم منه التركيب بحكم النقيض هو موجود لا يسلب عنه شيء لزم
التركيب ايضا لانه لم يقل هو موجود بغير قيد بل قال هو موجود لا يسلب عنه شيء وهو مثل قوله موجود يسلب عنه شيء فان قلت انا اذا

انه

انه موجود مطلق من غير ان يحتاج الى سلب فلا يلزمه التقييد قلت يلزمه بارادته من قوله كل الاشياء فانه اذا اعتبر
الكل بمعنى يفيد الشمول لزمه اما التقييد بسلب ذلك الغير او التقييد بعدم سلبه ولا ينفك عن التركيب الا اذا
لم يثبت هناك شيئا غيره في رتبة ذاته مطلقا ومع ذلك يبطل قوله كل الاشياء ويصح التوحيد والا لزمه التركيب والكثرة
بحكم كل على اي اعتبار كان فاين مذهب من الحق والحاصل ان المجرد اذا استعمل في الحادث فالمراد به انه مجرد
عن المادة العنصرية والمدة الزمانية لا مطلقا وهذا مراد المتقدمين من المجرد في الحادث لا كما توهمه المتاخرون فكلام
صاحب البحار وارد على هؤلاء لا غير ونحن اذا اطلقنا المجرد في الحادث نريد به هذا المعنى ولا يرد علينا كلام صاحب
البحار على ان استدلاله ليس بصحيح وان كان حكمه صحيحا لانه استدل على كفر من قال بذلك بعدم وروده
في الاخبار وقد غفل عنه في الاخبار فانه وارد فيها مثل ما رواه في الغرر والدرر عن امير المؤمنين عليه السلام
وقد سئل عن العالم العلوي فقال عليه السلام صور عارية عن المواد عالية عن القوة والاستعداد الحديث
ومثل قوله عليه السلام في حديث كميل للاعرابي السائل عن النفس واعلم اني اطلت هنا لعموم الحاجة اليه وان كنت
طرزما عدم المسلك في هذا الشرح لان المطلوب بيان العبارة خاصة والرابع عالم الملكوت والمراد به عالم النفوس
اعني الصور الجوهرية وعالم الارواح مترددة بين العالمين وبرزخ بين الاثنين الجبروت والملكوت يستعمل مع
كل منهما باعتبارين وهذا العالم اسفله جواهر مقدارية اي ذوات مجردة الا عن الصور وصورها النفوس الصور
المثالية المحسوسة والخامس عالم الملك اعني عالم الاجسام واعلاه محدد الجهات ومحدبه مساوق في الوجود
للزمان والمكان لا يسبق شيء من هذه الثلثة الاخرين في كل مرتبة من مراتب الاكوان في الغيب والشهادة
وهذا العدد اذا اطلق على شيء من العوالم يراد به هذه ونظايرها مثل المواليد الثلثة في الجسم والروح او في المادة
والصورة او في الغيب والشهادة   وستة عوالم عالم العقول وعالم النفوس وعالم
الطبايع وعالم الهباء وعالم المثال وعالم الاجسام   اذا ذكر ستة عوالم في الا

او فی کلام اهل الاسرار فمرادهما عالم العقول اعنی عالم المعانی الجوهریة والذوات المجردة عن المادة
العنصریة والصور النفسیة والمثالیة والمدة الزمانیة وهی الاکوان الجوهریة وقد اشرنا الیها قبل والثانی
عالم النفوس اعنی الهیاکل الجوهریة وهی کلمات اللوح المحفوظ والکتاب المسطور والثالث عالم الطبایع ای مقام
الحل والکسر بعد العقد والصوغ والاجمال بعد التفصیل الاولی وقبل التفصیل الثانوی ومعناه ان الاشیاء بعد تمام تمایزها الاول
کسرت واذیبت حتی تساوی عالیها باسافلها وظاهرها باطنها وقویها ضعیفها ورطبها یابسها وحارها باردها الی
ان کانت الاجزاء المتخالفة جزءا واحدا والقوی المتعددة قوة واحدة وهذا الواحد هو حقیقة للواحد المرکب بحیث اذا فصل الواحد
الی الاجزاء المتعددة المختلفة عند الترکیب وترکب الشیء منها کان مع اجزائه المتشابهة المخالفة فی قواها وطبایعها الجزئیة
صفاتها کلک بطبیعة واحدة کما هی قبل التفصیل وان اختلفت ظواهرها بحیث لو انفصل کل شیء من ذلک الشیء الکرة
وظهر بجانه الخاصة به من جعل الله سبحانه لم تفرق بین ذلک الجزء ومن الکل الذی هو الشیء الا ان الکل یستغنی
عن نفسه والجزء یستند عن الکل لانها کلها بطبیعة واحدة لانها طبیعة واحدة جمدت فکثرت وذابت فاتحدت فلما
جمدت بما کثرت فظهرت الکثرة وبطنت الوحدة فصح ان تقول زید مثلا طبیعة واحدة مع اختلاف اجزائه ظاهرا اذا
وصفه فمعنی کونه طبیعة واحدة لحاظ جملته فی بکل التوحید بعین الوحدة وعالم الطبایع ذو کثرة حدث بالوزان کل
ذرة طبیعة شیء والرابع عالم جواهر الهباء والمراد بالهباء هو الذر الذی فی الهواء الذی من جعل طور سینا کما ورد
عن علی علیه السلام حین جعله تعالی دکا وهی الحصص الوجودیة الجزئیة کل ذرة مادة مخلوق من خلق الله عز وجل فهی فی
جعل الله سبحانه وبالنسبة الی سعة ذلک الفضاء کالذر فی الصغر ولذلک قیل لها هباء وذر والخامس عالم المثال اعنی
الصور القائمة فی الهواء البرزخ المتلقة من المواد وهی مثال ومنه للصور النفسیة الجوهریة ابدان للارواح لها وهی
برزخ بین الملکوت والملک وجهها الی الدهر وخلفها الی الزمان تتقوم فی الاجسام بالمواد وهی امهات المولدات
وآباؤها المواد والسادس عالم الاجسام المرکب من المواد العنصریة والصور المثالیة وهو السته هی الایام التی خلق الله

فیها

فیها السموات والارض لانها فی العالم الکبیر کالنطفة والعلقة والمضغة والعظام والکسوة لحم ثم انشأناه خلقا آخر والنظائر
من العوالم المحصورة بهذا العدد کما رواه القمی فی تفسیره للایام الستة التی خلق الله فیها السموات والارض بانها
الفصول الاربعة والمادة والصورة ومنها ان الانسان مثلا ستة اشیاء اربع طبایع حرارة ورطوبة وبرودة ویبوسة
ونفس وجسد وهذه ستة ایام هنا ایضا وتحتها عوالم وکل عالم تحته افراد لا تحصی عددا الا الله   وسبعة
عوالم عالم النار وعالم الهواء وعالم الماء وعالم التراب وعالم الجسم وعالم النفس وعالم الروح وهذا معنی
قولهم کل شیء من الحوادث مثلث الکیان مربع الکیفیة   وسبعة عوالم عالم النار وهو الکاشف الاعلی
اعنی الکرة الاثیرة وعالم الهواء المعروف الذی هو وسط العالم کله ومسکن بنی آدم الذین هم اشرف الخلق وعالم الماء
الذی هو فوق الارض محیطا بجمیع اعلاها وانما کشف عز وجل محل الحیوانات البریة عنایة منه تعالی وعالم التراب وهی الارض
السبع علی اختلاف طبقاتها وما یتحد منها من الحجر وبعض المعادن وعالم الجسم وهو المرکب من جمیع من هذه العوالم التی قبله
اعنی عوالم العناصر الاربعة وعالم النفس وعالم الروح وهما العالمان المشار الیهما سابقا وقولی هذا معنی قولهم کل شیء
مثلث الکیان والکیان لغة فی الکون ای مثلث الکون مربع الکیفیة یعنی ان کل شیء فی الجملة انما تم ترکیبه اذا کان مشتملا علی الارکان
الثلثة اعنی الجسم والنفس والروح وعلی الکیفیات الاربع اعنی الحرارة والرطوبة والبرودة والیبوسة وکل شیء تام الخلق لابد ان
من الاصول الاربعة والاکوان الثلثة وکل واحد من هذه السبعة تحته افراد کثیرة ولهذا قد یقال العوالم سبعة
وثمانیة عوالم اذا اطلق یراد بها العدد وجوه کثیرة نذکر منها واحدا علی سبیل التمثیل عالم الخلق فی الدنیا وعالم
الخلق فی الآخرة عالم الرزق فی الدنیا عالم الرزق فی الآخرة عالم الموت فی الدنیا عالم الموت فی الآخرة و
هو الهلاک الاکبر نعوذ بالله من سخط الله عالم الحیاة فی الدنیا عالم الحیاة فی الآخرة والیه الاشارة والله اعلم
فی التأویل ویحمل عرش ربک فوقهم یومئذ ثمانیة   او اذا اطلق لفظ ثمانیة عوالم احتمل ارادة اشیاء کثیرة وذکر
شیئا منها علی نحو التمثیل لیتمیز به سبیل معرفة البیان والدلیل وذلک مثل ما ذکرنا سابقا فی باب العوالم الاربعة فانا ذکرنا
هناک الخلق والرزق والموت والحیاة وهذه الاربعة التی دار علیها الوجود واذا اعتبرت فی الدنیا والآخرة کانت ثمانیة
کما اشار الیه فی تأویل قوله تعالی ویحمل عرش ربک فوقهم یومئذ ثمانیة یعنی فی الآخرة لاجتماع حکم الدنیا والآخرة یوم القیمة

باجتماع حملة العرش الاربعة فی الدنیا وحملته فی الآخرة فاما حکم الخلق فی الدنیا فظاهر واما حکمه فی الآخرة فبما یجدد فیها
لاهل الجنة من انواع النعیم الذی لا ینفد ولاهل النار من انواع التعذیب والتالیم السرمد واما حکم الرزق فی الدنیا والآخرة
فکما قیل فی حکم الخلق واما الموت فی الدنیا فهو ظاهر فلا یجهل کونه ظاهرا معروفا فلم اذکره ستره عن بیان بخلاف موت الآخرة
فانه لما لم یکن معلوما بل المعلوم عدمه اذ الآخرة لا موت فیها لاهل الجنة ولا لاهل النار فلا یجهل ذلک عن بیته بیان فقلت و
هو الهلاک الاکبر لان الموت فی الدنیا هو الانقطاع عن الاحباب والمفارقة للاحبة والاصحاب ومفارقة النعیم واهل النار
ما یعذبون به فیها ذلک نعوذ بالله من النار والمفارقة فی النار لا یرجی بعدها تلاق بخلاف مفارقة الدنیا فلذا قیل
الموت فی الآخرة اعظم من الموت فی الدنیا باربعة آلاف مرتبة وسبعمائة وزنه نستجیر بالله من النار ومن غضب الجبار
فی الدنیا معروفة واما الحیاة فی الآخرة فهی الحیاة الکبری العظمی التی لا نهایة لها فی البقاء ولا فی العظم ولا فی العموم
اما من جهة البقاء فلا انقطاع لها بل هی مستمرة ابدا لا اخر لها فی الامکان واما فی العظم فلانها تستمر فی البقاء متضاعفة
فی القوة والمضاعفة الی ما لا نهایة فهی فی کل آن اقوی منها فیما قبله وهذا حکمها ابدا واما فی العموم فلان جمیع ما فی الجنة من
جمیع الحیوانات والنباتات والجمادات حیة بالحیوة الحیوانیة المعروفة بالشعور والاحساس المقرون بالتمیز والعقل لا بعد
فیها شیء یصدق علیه اسم الشیئیة الا هو حی ومنه قال الله سبحانه وان الدار الآخرة لهی الحیوان ولقد رأیت فی المنام
کانی اتیت الی بستان من بساتین الجنة وفیه اشجار وزرع ورأیت جمیع اوراق تلک الاشجار والزرع تنظر کل
واحدة الی بعینین نظر المتعقل وهی ورقة وهی حیوان وهذا مجمل الاشارة الی حیوة الآخرة والامر اعظم واعظم
والحاصل ان الثمانیة العوالم نحو هذا انما یتعلق بافراد کل واحد ومنافعه وانواعه واجناسه   وتسعة
عوالم وهی عالم محدد الجهات وعالم فلک الثوابت وعوالم الافلاک السبعة وهی عالم القلوب وعالم
النفوس وعالم العقول وعالم العلوم وعالم الاوهام وعالم الوجودات الثانیة وعالم الخیالات
وعالم الافکار وعالم الحیوة   ایضا اذ یقال العوالم التسعة فقد یراد بها آثار الافلاک التسعة
مثل القلوب الجزئیة فانها ذرة الفلک الکلی الذی هو محدد الجهات فان حیوة القلوب الجزئیة التی هی الموجودة فی الصدور
وهی اللحوم الصنوبریة [illegible] القلوب المجردة النورانیة وهی ذریة ظاهرها من ظاهره وباطنها من

باطنه

باطنه والثانی عالم النفوس الجزئیة فانها من فلک الثوابت الذی هو ارض اهل الجنة فباطنها من باطنه وباطنه کتاب
الابرار کلا ان کتاب الابرار لفی علیین وما ادراک ما علیون کتاب مرقوم یشهده المقربون وظاهرها من ظاهره علی نحو ما
قلنا فی القلوب والثالث عالم العقول الجزئیة وهی من فلک زحل ظاهرها من ظاهره وباطنها من باطنه ونعنی بها هنا والمراد
هنا التعقلات المدرکة للمعانی الجزئیة فان العقل فی نفسه هو لطیفة الذی فی الصدر الا ان وجهه فی دماغ الانسان وهو المتعقل
والمراد بظاهره الذی هو من ظاهر فلک زحل هو الدماغ الذی هو محله والرابع عالم العلوم وهی صور المعلومات مطلقا ای ما هی
حتی ان ما کان من المعلومات ذا صورة فالعلم به صورته المنتزعة من خارجه ومن لم یکن ذا صورة فالعلم به صورة خارجیة
تنتزع عند العلوم وهذا معنی قولنا ان العلم صورة المعلوم علی ما هو علیه ای فی کونه ومثاله الصورة التی تنتزعها المرآة فانها اذا
قابلت الشیء انتزعت صورته علی ما هی علیه من التخطیط مثلا وتنتزع صورة الهواء والمسافة التی بینهما کما هو یعنی بغیر تخطیط بل تنتزع
صورة الشیء المنسوبة علی ما هو علیه فی الخارج هو العلم به وهذه خزانة الخیال وهو من فلک المشتری ظاهره من ظاهره وباطنه
من باطنه کما مر والخامس عالم الاوهام وهی مبادی الاشارات النفسانیة وهی من فلک المریخ ظاهرها من ظاهره
وباطنها من ظاهره ومن باطنه وقولی من ظاهر ظاهره ان المریخ ظاهره المرئی مثلا حار یابس نحس وباطن ظاهره بارد
رطب سعد فمرادی بالظاهر الذی مع الباطن هو ما فی الجسم وهو محض مادته وصورته الذاتیتین وظاهر هذا الظاهر هو ما لحق
هذا الجسم من العوارض الخارجیة الغیر الذاتیة کما قلنا انه حار یابس نحس وذلک ما اشار الیه سبحانه بقوله اعزة علی الکافرین وقوله
وظاهره من قبله العذاب وذلک الظاهر الذی هو الاصلی هو ما قلنا انه بارد رطب سعد وذلک ما اشار الیه سبحانه بقوله
باطنه فیه الرحمة وبقوله اذلة علی المؤمنین فالظاهر وظاهر الظاهر نسبتهما فی الجسم المادی والباطن المجرد [illegible]
والمدة واما قوله وباطنه من باطنه فکما مر وتفصیل یطول به الکلام والسادس عالم الوجودات الثانیة وهی من فلک الشمس
ظاهرها من ظاهره وباطنها من باطنه کذلک والمراد بالوجودات الثانیة الوجودات الجسمانیة المرکبة من المادة والصورة لانه
هی شأن المبادی للاجسام وذکر الثانیة فی مقابلة الوجودات الاولی اعنی وجود العقول والارواح والنفوس ونسبة الوجودات
الثانیة الی الشمس لانها المفیضة علی الاسباب العلویة اذ هی تستمد من نفس العقل الکلی فتفیض علی زحل ومن صفته فتفیض علی القمر
وتستمد من نفس الروح والنفس فتفیض علی المشتری ومن صفته فتفیض علی عطارد وتستمد من نفس الطبیعة فتفیض علی المریخ ومن
صفتها فتفیض علی الزهرة ثم اذا علمت الاسباب فی مسبباتها علی کل واحد من السبعة الافلاک فی مسبباته تعرفه وهو بعینه

الشمس فلذا نسبت الوجودات الجسمانية الى الشمس والسابع عالم الخيالات وهي من فلك الزهرة ظاهره
ظاهره وباطنها من باطنه كما اشرنا اليه سابقا والخيالات مبادي الصور العلمية واوائل المشرعات والنقوشات
الالواح النفسانية وحكم هذا كما مر في الذي قبله والثامن عالم الافكار وهي من فلك عطارد والكاتب ظاهرها
من ظاهره وباطنها من باطنه على نحو ما مر في عالم الملكوت بتأثير فلكه فيه وتأثيره بالملكة الثلاثة ميمون وشمعون
وزيتون والتاسع عالم الحيوة الحيوانية الحسية التي يشترك فيها وهي من فلك القمر ولا بأس بالاشارة الى الحيوة
الحيوانية الحسية التي يشترك فيها سائر الحيوانات على نحو الاختصار والاقتصار فاعلم ان الجسم الحيواني متقوم بالدم
والدم متقوم بالعلقة اعني الدم المنعقد في تجاويف الفؤاد الصنوبري في الجانب الايسر اكثر من جانب الايمن والعلقة
متقوم بدم منهر فيها محل الحرارة الغريزية والدم الآخر محل الطبايع الاربع بما تقوت به من الاجزاء البخارية
اي الاجزاء البخارية الحاملة للطبايع الاربع على اربعة اقسام جزء ناري حار يابس وجزء هوائي حار رطب وجزءان
مائيان باردان رطبان وجزء ترابي بارد يابس فحركة فلك القمر بطبيعته وبما لحقه من طبايع الكواكب لطفت
تلك الاجزاء وتكلست بكلسها بما لحقها صارت في اللطافة سماء الدنيا فلما صارت تعلقت بها الروح الحيواني
الحسية من مجاورتها له ومشاركتها له في نوع التركيب وساواتها له في النضج الاعتدالي المقتضي التعلق الحيوة
الحسية والحاصل ان كل واحد من هذه الافلاك التسعة فله ذرية لا تكاد تحصى وانما يطلقون عليها عدد الالف
ليس لخصوص العدد بل كناية عن الكثرة كما اشرنا اليه سابقا   وعشر عوالم وهي هذه التسعة
وعالم الاجساد   والكلام فيه كثيره وظاهره ظاهر   واحد عشر عالما وهي مبادئ
التوحيد ستة منها كثيرة الحجبات والغياهب ظلمانية ذات احوال منكرة هلك فيها خلق كثير واليه الاشارة
بتأويل قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون
بها ولهم اذان لا يسمعون بها اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون فادنى مراتب الستة
واخسها الاجسام فمن الناس من يعبد جسما والثاني المثال فمنهم من يعبد شبحا ومنهم من يعتقد انه
مادة ومنهم من يعتقد ان معبوده طبيعة ومنهم من يعتقد انه نفس وصورة مجردة وهذه
الخمسة دركات الهالكين   قولي وهي سادس التوحيد يعني ان سادس التوحيد مما يراد

ذلك

ذلك في بعض الاحوال وانما خصصتها بالذكر لما في التنبيه على ذلك من الفوائد فمنها خمسة كما يأتي هي مراتب
التوحيد الحق اعلاها الاعلاه واسفلها الاسفله والستة الباقية خمسة منها هي مراتب التوحيد الباطل وهي طرق
النيران ولكل منها اهل وسكان وواحد مردد بين الخمسة الاولى الحق وبين الخمسة الاخرى الباطل فاما
من الخمسة الباطلة فالاول من يعتقد ان معبوده جسم كالاجسام وذلك كالكرامية وبعض الحنابلة ومنهم من
يعتقد انه جسم لا كالاجسام والظاهر انه كالاول اذا اراد به الجسم اللفظي والا فلا الحال في كونه من الاول
والثاني من يعتقد انه تعالى صورة ومثال وانه وحده يتشخص بالمشخصات الجنسية والنوعية والصنفية والشخصية وهو باطل
كالاول والثالث من يعتقد انه تعالى مادة الاشياء كما ذهب اليه كثير من الصوفية ومثلوا له بالمداد بالنسبة الى
الكتابة والرابع من يعتقد انه عز وجل طبيعة وحقايق الاشياء وطبايعها منه تعالى ... الشيخ ابو الفضل ومن قال
بانها في ذاته بنحو اشرف وكذا من قال ان معطي الشيء ليس فاقدا له في ذاته يلزمهم القول بهذا نعوذ بالله من الضلال
بعد الهدى والخامس من يعتقد انه تعالى نفس ومن قال بانه نفس الكل والعالم جسمه فهو منهم وهذه الخمسة المراتب
عوالم الضلالة وسلاك طرق النار لكل باب منهم جزء مقسوم وقولي كثيرة الحجبات والغياهب اشير به الى ان الاعتقادات
اسباب المسخ التي من صورها الحيات والعقارب وسائر الحشرات والحيوانات المنكوسة ناكسوا رؤسهم عند ربهم
والاحوال المنكرة اثار اعتقاداتهم من الاقوال والاعمال والاحوال التي ينكرها كل من وقف عليها من المؤمنين
العارفين بانه عز وجل فانهم قد هلكوا بها واهلكوا من اتبعهم ومضى اليهم وقولي واليه الاشارة بتأويل قوله
اي والى كون اعتقاداتهم ذات احوال منكرة قد هلك فيها خلق كثير منهم ومن اتباعهم الاشارة بتأويل قوله
ووجه الاشارة انه عز وجل ذراهم وعين طبايعهم وقدرهم بمقتضى اجابتهم بانكار دعوته فانه تعالى خلقهم في
الخلق الثاني اعني التقدير بمقتضى اجابتهم المعروفة بانكار دعوته فحكم عليهم بما اقتضوا به من الانكار بعد البيان
وهداية النجدين وذلك مثل نحو قوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم واذا خلقهم بقابلياتهم من الاجابات العلمية
والقولية كان ذلك الصنع والتركيب مؤديا الى جنبهم وسلوكهم في اعمالهم طريق ما خلقوا له والذي خلقوا
عليه هو ما اجابوا اليه مختارين فحق عليهم حكم الله عز وجل في كتابه في هذه الآية وامثالها فافهم فكانت تلك

الاجابات المستهجنة موجبة لخلقهم لذلك فكانت لهم قلوب لا يفقهون بها الاعتقادات الحقة ولهم اعين لا يبصرون
بها الآية ولهم اذان لا يسمعون بها الموعظة اولئك كالانعام لما روي انهم ساووهم لاشتراكهم
في الارواح الثلاثة روح المدرج وروح القوة وروح الشهوة فلا فرق بينهم الا روح الايمان ولكن منهم
بل هم اضل لانهم اعطوا الفهم والعقل والتمييز ولم يعملوا بما اعطوا فسلبت عنهم الآيات الالهية اولئك هم الغافلون
عما اريد منهم واما السادس وهو طريق من يعتقد انه سبحانه معنى فهم في ذلك على قسمين احدهما من يعتقد
انه عز وجل معنى كسائر المعاني وهذا باطل لان المعنى متميز عن غيره بمشخصات معنوية كما يتميز معنى القيام مثلا
متميز عن معنى القعود ... فان العقل يفرق بين احدهما عن الآخر بميزات معنوية فهو محصور في العقل في جهة معنوية
من جهات العقل يومي اليها باشارة عقلية وهذه وامثالها صفات الخلق والمحدث فلو عرف سبحانه بشيء من
ذلك ونحوه لكان ذلك المعروف حادثا وثانيهما من يعتقد انه عز وجل معنى اي شيء فانه ذلك الذي عجز عنه
عن الجهات المعنوية والاشارات العقلية ولو كان المنزه عين ما يرجع اليه عقله كما هو حال سائر الغافلين دخل في
زمرة الموحدين الا انه هذه المعرفة اسفل مراتب التوحيد اذ لا يدخل في اهل الشهود الذين عناهم سيد الشهداء في
عرفتهم بقوله عليه السلام ايكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى تحتاج الى دليل
يدل عليك ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل اليك عميت عين لا تراك عليها رقيبا وخسرت صفقة
عبد لم تجعل له من حبك نصيبا وهذا ما ذكرته فيما يأتي وهو ما قلت واما السادس وهو من يعتقد ان معبوده معنى كما
هو معتقد كثير من اهل العقول فان عنى ما يشير اليه عقله فقد ابطل لان الاشارة العقلية لا تقع الا على محصور وهي
وذلك حادث **اقول** واما الشق الثاني الذي ذهب اليه بعض اصحاب العقول من هذا السادس
اعني الاعتقاد بانه تعالى معنى فهو ما اشرت اليه **قلت** وان عنى به ذكر ... ليس باشارة عقلية فذلك
موحد الا ان توحيده اسفل مراتب التوحيد **اقول** وهذا ما ذكرته مثل ما ... فراجعه   والخمسة الاخرى
هي مراتب الفضل الاربع الاول والدواة الاولى خاصة التي هي معرفة النفس التي هي معرفة الرب فاعلم

الاربعة

في التوحيد ان يظهر لعبده في الاحمد ثم في الرياح ثم في السحاب المزجى ثم في السحاب المتراكم ثم في
المدد الاول المسمى بالدواة الاولى   المراد بهذه الخمسة المراتب مراتب المعرفة بالنسبة الى الكاملين
لان حقيقة معرفة العبد هي ما ظهر به الرب له من وجوده فحقيقة المعرفة حقيقة العارف من ربه يعني ظهوره تعالى
لعبده بذلك به وذلك الظهور اثر الفعل الظاهر والاثر مشابه لصفة المؤثر التي هي مبداه ومنشاؤه وقد قال
الرضا عليه السلام قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يعلم الا بما ههنا فاذا اعتبرنا الاثر
وجدناه في نفسه في ظهوره له خمس مراتب اربع منها نسبية وواحدة الى اثره لانه قبل الظهور يعتبر فيه البطون وهي
الاولى ومن حيث البطون هي الثانية والظاهر هي الثالثة ومن حيث الظهور هي الرابعة وهذه الاربع
مراتب للشيء قبل الظهور نسبة اليه نفسه وان كان اعتبارها انما هو من جهة الاضافة بالظهور والخامسة هي
الظهور الذي هو هيئة الفعل وهيئة الفعل منها ما هو متصل وهو الذي يتلبس الفعل به لا ينفك عنه ومنها ما هو منفصل عن
الفعل وهو المعبر عنه بالاثر وبالمعلول ونظر المعلول الى علته اعني الوجه المتصل بالفعل الذي لا ينفك منه اعلى من
نظره الى نفسه من حيث كونه اثرا ومعلولا وهذه الاربعة اعني الباطن ومن حيث الباطن والظاهر ومن حيث
الظاهر التي هي اسماء الفاعل مركبة ومنعوتة من الاثر الذي به الظهور ومن المؤثر الذي هو فعل الظاهر فيكون
هذا المركب اسما للظاهر يعرف به ويتميز به عند العارف به وقد تقدم ان هذا الفعل الذي قلنا انه هو المؤثر له اربع
النقطة والالف والحروف والكلمة والمركب من الاثر والفعل الذي قلنا انه المؤثر له اربع مراتب فالنقطة مع
البطون هو الاول وهو اصل الاسماء والالف مع حيثية البطون هو الثاني والحروف مع الظهور هو الثالث
والكلمة مع حيثية الظهور هو الرابع وهذه الاسماء الاربعة هي المقامات والعلامات التي بها يعرف تعالى وهي
ما ذكره الحجة عليه السلام في دعاء شهر رجب في قوله ومقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك بها من
عرفك لا فرق بينك وبينها الا انهم عبادك وخلقك فتقها ورتقها بيدك بدؤها منك وعودها اليك اعضاد
واشهاد ومناة واذواد وحفظة ورواد فبهم ملأت سماءك وارضك حتى ظهر ان لا اله الا انت الدعا فافهم

بالاول اعلى من العارف بالثانى وهذا الثانى اعلى من العارف بالثالث والعارف بالثالث اعلى من العارف بالرابع فان عبّرت هذه الى الصفات العليا الكلية الكبرى والعامة المطلقة يعنى العارفون بها فالاصل الى الاول الا محمد صلى الله عليه وآله ولا الى الثانى الا على بن ابى طالب عليه السلام وهكذا وان عبّرت هذا فما دون ذلك من الصفات كصفات الصفات سواء كانت كلية اضافية او جزئية تفاوتت فيها مراتب العارفين كالانبياء والاوصياء والاولياء والعلماء وفيه كل امرى بحسبه وقولى ونظر المعلول الى علته آه اريد بالعلة الاسم المشترك من الاثر والمؤثر لا خصوص المؤثر الذى هو الفعل اذ لا يوجد هناك عارف غير الفعل نفسه فافهم واريد بالمداد الاول المسمّى بالدواة الاولى الاثر نفسه المعبر عنه بالوجود لكن الراجح المشروبة للعارف به ناظر الى نفسه يعنى انه اثر ومثله وظل الفعل وما ذلك وهذا الطريق عال من طرق العارف الا ان الاربعة الاول اعلى لان العارف هذا ناظر الى نفسه من حيث انه اثر وصنع وهو المراد من قوله من عرف نفسه فقد عرف ربه وفى الاربعة الاول ناظر الى علته ونظره الى علته اعلى من نظره الى نفسه واريد بالنظر الى نفسه من حيث هو اثر هنا الاحتراز عن النظر الى نفسه من حيث هو هو فانه جاهل لانه لا يجد شيئا لانه سراب حتى اذا جاءه لم يجده شيئا واعلم انك لو اردت بالمداد الاول والدواة الاولى ارض الجرز القابليات جاز ذلك وصدق عليه الاسم الا ان ارادة كونه الوجود الراجح لكن اولى واعلم ان هذا الوجود نور الانوار وقد يذكر فى الاخبار بالنور الذى تنورت منه الانوار والحقيقة المحمدية وقولى فاعلاها فى التوحيد ان يظهر لعبده الى آخره اريد به انه سبحانه يظهر لعبده بفعله او بمفعوله الذى هو عبده ونسبة مراتب المعرفة بعضها الى بعض فى القرب والشرف نسبة الظهور الى مراتبه فالظهور فى الرحمة اعلى من الظهور بالالف والظهور به اعلى من الظهور بالحروف والظهور بها اعلى من الظهور بالكلمة والظهور بها اعلى من الظهور بالوجود والظهور به اعلى من الظهور بارض الجرز فالاول والخامس الذى هو الوجود اعلى المعارف وهى المشار اليها بالهاء قال عليه السلام فى تفسير الهاء بين ثبات الثابت ه فالاولى معرفة الباطن بالنقطة والثانية معرفة الباطن من حيث هو باطن بالنفس الرحمانى والثالثة معرفة الظاهر بالسحاب المزجى والرابعة معرفة الظاهر من

حيث هو ظاهر بالسحاب المتراكم والخامسة معرفة الظهور بالماء وهى المقامات المشار اليها سابقا هذا هو ما اشرت اليه فى الشرح قبله واريد بالماء ما ذكرته اعنى الوجود وان اردت به ارض الجرز كان المراد بالماء الماء الاجاج فهذه احد عشر عالما خمسة نور ونجاة وخمسة ظلمة وهلاك وواحد فيه ظلمات ورعد وبرق يكاد يخطف ابصارهم كلما اضاء لهم مشوا فيه واذا اظلم عليهم قاموا اياه نور النور اهدنا من عندك وافض علينا من فضلك وانشر علينا من رحمتك وانزل علينا من بركاتك فهذه اعنى جميع طرق ما يقال عليها اسم المعرفة من حق و باطل احد عشر عالما من خلق الله خلق سبحانه حقها بفضله على مقتضى عنايته وباطلها بمقتضى دواعى المبطلين فى الوادى الثرى وهى كتاب الفجار المكتوب فى سجين واما الواحد اعنى طريق من يرى انه عز وجل يعنى فهيه ظلمات من العادات وغواشى الدواعى الشهوانية ورعد من زواجر المواعظ والآداب فى الارض والسموات وبرق من دواعى الفطرة التى فطر المخلوق عليها التى هى صورة الاجابة لدعوة الله واثنا عشر عالما من نار وتراب وهواء وماء فى الجبروت ونار وتراب وهواء وماء فى الملكوت ونار وهواء وماء وتراب فى الملك اذا سمعت قول اثنى عشر عالما او اثنا عشر الف عالم فمن المراد به العوالم النارية والهوائية والمائية والترابية بسيطة او مركبة وغلب عليها واحد من احد الطبائع فان لم تلحظ الافراد قيل اثنا عشر عالما اذا اريد النوع او الجنس او الصنف وان لحظت الافراد قيل اثنى عشر الف عالم وتقديم النار على الهواء فى الجبروت والملكوت وتاخيره فى الملك اشارة الى ترتيب البروج فى عالم الغيب وترتيب العناصر فى عالم الشهادة كما هو راى بعض اهل الجفر حيث جعلوا ترتيب الحروف على ترتيب طبايع البروج فيما يتعلق بالغيب وعلى ترتيب طبايع العناصر فيما يتعلق بالاجسام وهكذا كل عبارة فى الروايات وكلام العلماء من ذكر العوالم فصرفها الى اعتبار يعنى ان كل عبارة دلت فى ذكر العوالم على عدد فى الاحاديث وكذا فى عبارات اهل المعرفة انما يراد بها شئ من نوع ما اشرنا اليه فافهم

ان آدم عليه السلام ابو العالم فى كل عالم الى الف الف عالم واول آدم وجد هو المشية وهو آدم الاكبر وفلك الولاية المطلقة والحقيقة المحمدية ومقام او ادنى وعالم فاحببت ان اعرف هذه الاشارة الى ما ذكره الصدوق فى آخر الخصال فى رواية عن الباقر عليه السلام فانه عليه السلام ذكر فى قوله تعالى بل هم فى لبس من خلق جديد ان الله قد خلق الف الف عالم والف الف آدم ونحن فى آخر العوالم وآخر الآدميين ومنها تنزلات مراتب الامكان والاكوان الوجودية واول موجود فى الامكان هو الفعل اعنى المشية خلقه الله بنفسه وهو آدم الاول الاكبر وقد تقدم بعض الكلام فيه واولاده المشيات التى بها كونت جزئيات الاشياء وكليا بها المكونات المقيدة فان كل شئ كونه الله سبحانه بمشية خاصة به لا تكون لغيره الا بعض المشخصات وكلها اولاد الكلية الاولية التى هى آدم الاول واول مكون بآدم الاول الوجود اعنى الماء الذى هو اصل كل مكون محدث من الغيب والشهادة وقد ذكرنا انه لا يكون فيه من ذاته اكثر من اربعة عشر شخصا الا ان المشاء الله ان يغير ما يشاء فى حكمه فانه على كل شئ قدير وهذا آدم الثانى واولاده تنزلاته وظهوراته باشعته ومظاهره وهى مائة واربعة وعشرون الفا وثانى مكون من المكون الاول العقل الكلى واولاده العقول الجزئية وهى كلية اضافية وهى مائة واربعة وعشرون الفا وهذا آدم الثالث وهكذا الروح والارواح والنفس والنفوس والطبيعة والطبايع وهلم جرا الى عالم الاجسام تترامى العوالم نازلة الى التراب ثم ترجع صاعدة وكلها على نحو ما قلنا وانما قلنا وهو آدم الاكبر اعنى المشية وفلك الولاية المطلقة والحقيقة المحمدية ففيه تسامح فى العبارة لان العبارة جارية على مصطلح القوم وهم يجعلون الوجود الراجح الذى هو المشية وما تعلقت به هو الوجود المطلق الذى هو امر الله اعنى الماء الذى به حيوة كل شئ وهو اول صادر عن المشية لا من شئ ولازمه الذى هو ارض القابليات وارض الجرز فى رتبة واحدة وهى رتبة الامكان الراجح والوجود المطلق وبعد هذه رتبة الامكان الجائز الوجود المقيد الذى اوله العقل الكلى ونحن نجعل اول صادر من الفعل ولازمه برزخا بين المطلق والمقيد فان شئنا قلنا الوجود المطلق الراجح هو المشية والمقيد هو العقل وما بعده الى تحت الثرى وما بين المطلق والمقيد برزخ اعلاه مع المطلق واسفله مع المقيد

وان شئنا قلنا ما بينهما مع المطلق وان شئنا قلنا ما بينهما مع المقيد فعلى قولنا يكون فلك الولاية المطلقة يحتمل الوجهين فان اريد به المشية فلا اشكال وان اريد به نور الولى كان هو الحقيقة المحمدية الذى هى نور السنى مادة للاشياء كلها ووجودها الذى هو امر الله الذى به قام كل شئ قياما ركنيا لان الله سبحانه جعله عضد الخلقه وليس ان الائمة جزء امنه الذى يسر كل شئ عن معانيه وانما الاشياء كونت موادها من شعاعه وتنزلاته باثاره ومقام او ادنى فى عالم فاحببت مثل فلك الولاية فى الاحتمالين واعلم ان تقوم المشية بالحقيقة المحمدية كتقوم حرارة النار بالحديدة المحماة وكتقوم الفعل بالقيام كقولك قام فعل القيام كالمشية والقيام كالحقيقة المحمدية والقائم كالوجه الذى هو معناها التى لا فرق بينها وبينه الا انها عباده وخلقه كما انه لا فرق بين قائم وبين زيد الظاهر بالقيام فى هذه الجهة الا ان قائما صفة زيد وصنعه يسمى زيد فى حال ظهوره بالقيام قائما فنحن نطلق الوجود المطلق على المشية وعلى اول صادر عنها كالشئ وهو الحقيقة المحمدية وكل آدم فهو انما يخلق من اب وام الا الاب والام المعنويين الذين ذاته منهما على نحو ما سبق وهما الوجود والماهية اى المادة والصورة فالاب هو المادة والام هى الصورة اعلم ان كل آدم من الآدميين الالف الف آدم لم يكن مخلوقا من اب وام كما هو سائر اولاده وذلك كما نرى فى ابينا آدم عليه السلام وقد اشار الرضا عليه السلام الى نوع يطلق الدليل بقوله قد علم اولو الالباب ان الاستدلال على ما هنالك لا يعلم الا بما هيهنا آه وهذا الدليل اشارة لكل العبودية جوهرة كنهها الربوبية آه وغيره بعيد الاستدلال على نفى الاب والام لكل آدم كما فى ابينا والاستدلال على ثبوت التركيب لكل مخلوق من مادة وصورة وان المادة هى الاب والصورة هى الام وهذا معنى قولى لا الاب والام المعنويين آه وقولى وهما الوجود والماهية اريد بهما المادة والصورة فلهذا فسرتهما فالوجود هو المادة والصورة هى الماهية سواء كان ذلك فى عالم الانوار كالعقول فان وجودها هو مادتها وماهيتها هى صورتها وهما فى العقول مجردان عن العناصر والصور والزمان اذ كل شئ بحسبه فمادته وصورته من نوع رتبته فى الكون الدهرى المجرد فى ام فى المثال كالصورة فى المرآة مثلا فان مادتها ظهور المقابل لها وصورتها هيئة المرآة ولونها وصقالتها وهذا من نوع رتبتها فى الكون البرزخى المثالى ام فى الاجسام فانها مركبة من

مادة عنصرية وصورة مثالية وذلك من نوع رتبتها في الكون الزماني الجسماني اما المادة فتشخص في الحس بالصورة الباقية
وتقوم ما تقاوا اما الصورة وان كانت من المثال فانها انما تظهر في الحس حال ارتباطها بالمواد العنصرية وسوا كان ذلك
في الذوات كالاشكال في الاجسام ام في الصفات كالشكل في الصورة في المراة وسوا كان في الغيب كالشكل بالعقول
ام بالشهادة كما ذكرنا في الاجسام وسوا كان في الخارج كما مثلنا ام في الاذهان كالامور الانتزاعية من المعاني
والاعيان والصفات وغير ذلك فالوجود على الحق الحقيق بان يطلب معرفته فيما سوى الله سبحانه هو المادة وهو قول بعضهم
هو الصحيح خلافا للاكثرين وهو الركن الاعظم من كل شي محدث صدر كونه بمشية الله لان الوجود هو الذي صدر عن
فعل الله ومعلوم ان الشي انما هو في الحقيقة عبارة عن المادة والصورة فان حد الانسان الحقيقي التام هو الحيوان الناطق
مثلا والحصة الحيوانية هي المادة والحصة الناطقية هي الصورة ولم يكن له اصل غيرهما والا لما كان الحد بهما تاما حقيقيا ولو
كان الوجود غير المادة لكان الحد بدونه تاما ولما كان الوجود اظهر الاشياء لكنه هو المادة اذ كل شي هي اظهر الاشيا
في كل شي ولكنه لشدة ظهوره خفي على الاكثر حتى توهموه شيئا موهوما او مفهوما او ذهنيا او معنى مصدريا او هو
الوجود الحق وغيرها هو وما اشبه ذلك وكل هذه الاحتمالات باطلة والحق ان الوجود المحدث هو المادة في كل شي
بحسبه والوجود الحق باطلة الا هو لانه هو ذات الله عز وجل ودعوى السنخية والظلية باطلة ودعوى الاشتراك المعنوي
واللفظي ايضا باطلة اذ لم تدخل الهوية مع غيره تحت حقيقة واحدة فلا يصح المعنوي ولا يكون من ذاته عز وجل شي
غيره من كل شي مناسبة من جميع الجهات الاربع فلا يصح اللفظي فافهم   وهذا هو المستفاد من
كلام اهل العصمة   يعني ان كلامهم عليهم السلام صريح لمن يفهم ما ذكره بان المادة هي الاب والصورة
هي الام كما ياتي بعد هذا   واما ما اصطلح عليه المتقدمون والحكماء من ان الاب هو الصورة والام
هي المادة وان الصورة اذا نكحت المادة تولد عنهما الشي توهما منهم ان النشو والتخلق في
بطن المادة فهي الام فبعيد من جهة المناسبة   المراد بما استفيد من كلام اهل العصمة من
كون المادة هي الاب والصورة هي الام ما ياتي عن الصادق عليه السلام من قوله ان الله خلق المومنين من نوره وصبغهم

لا زمه

في رحمته فالمومن اخو المومن لابيه وامه ابوه النور وامه الرحمة الخ وياتي بيان وجه الاستدلال به على المطلوب
ومثله قوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه وياتي بيانه واما ما اصطلح عليه المتقدمون
فدليلهم اعتبار ضعيف لانك اذا وزنت الاشياء بالميزان الحق وجدت ذلك كما قلنا وذلك نحو ان الكل
المادة هي تدخل عليها لفظة من اذا اردت التعبير عنها فتقول صغت الخاتم من فضة فالفضة هي مادة الخاتم لا الصورة و
تحقق الخاتم انما يكون في الصورة لا في المادة والا لكان كل فضة خاتما كما يكون في الصورة فان كل ما هو بهذه الصورة
فهو خاتم سوا كان من فضة ام من ذهب ام من حديد ام من نحاس ام من خشب فاذا عرفت هذا فاعلم ان الام
خلقت من الاب كما قال تعالى خلقكم من نفس واحدة يعني آدم وخلق منها زوجها يعني حوا وهذا معلوم ان حوا
خلقت من آدم وكذلك الصورة خلقت من المادة لا العكس وهذا المطابق لقوله السعيد من سعد في بطن امه
اي ان السعادة في بطن الصورة الا ترى ان الخشب الذي هو مادة السرير والباب والصنم ليس فيه حسن وقبح
فاذا عمل بابا كان فيه حسن واذا عمل صنما كان فيه قبح فكان الحسن والقبح في الصورة لا في المادة فتفهم ما اشرنا
اليه تعرف الدليل والاستدلال وبطلان قولهم وان كان اطلاقا بعيدا من جهة عدم المناسبة كما بيناه
واما من جهة مجرد الاصطلاح والتسمية مع قطع النظر عن المناسبة فلا محذور لكنه
لا ينفتح به كل باب الا اذا اريد به هذا الاصطلاح الصواب بل ربما قيل ان ذلك ليس بالاصطلاح
وانما الواضع للغة العربية وهو الله سبحانه وتعالى وضع ذلك كذلك   ان العادة جرت
الى كل عرف اذا ارادوا الاصطلاح على شي نقلوه من اللغة لكون المناسبة بينهما مقربة لفهم ذلك الاصطلاح وفهم
ان الصورة هي الاب والمادة هي الام بعيد من المناسبة بدليل ما اشرنا اليه فيما ذكرنا من الروايتين والاعتبارين نعم
لو قصدوا مجرد الاصطلاح غير ملاحظين للمناسبة جاز ولكن لا تتعدى فائدته فلا يستفاد منه فائدة ولا يستنبط منه دليل
واما ما ذكرنا بعد قيام الدليل الخاص عليه فانه يشتمل على المناسبة التامة وعظم الفائدة وافادته للدليل على كثير من
المعارف لو قيل انه اصطلاح واما على احتمال انه حقيقة وضعه الواضع على هذا المعنى كما يستفاد من بواطن الاخبار فلا كلام
فيه   فاذا ظهر لك ما قررنا سابقا وتقرر لاحقا ظهر الحال من غير حاجة الى استدلال

ولو سلمنا ان ذلك ليس من اصل الوضع اللغوي قلنا ان الاصطلاح المناسب للامر الواقع اولى
بالمصير اليه   اريد بهذا الكلام ان ما اشرنا اليه غير خفي على كل من نظر في كلامنا اذا لم يلاحظ ما قالوا
واما اذا لاحظ فيه لذلك بان يحمل قولهم مسلما عنده فانما الاشكال في كلامي اسهل يمكن التوفيق بينه و
بين كلامهم فلا ريب انه يخفى عليه لانه على عكس ما قالوا فكيف يوافقه وايضا فوق بينه وبين المعنى اللغوي على فرض
ان كلامي ليس حقيقة مناسبة تامة وذو المناسبة اولى من غير ذي المناسبة بالمصير اليه لان المناسبة اذا حصلت
ظهر للمعقول كثير من احكام المنقول منه وتفتح للعالم بتلك المناسبة ابواب من العلم كثيرة من تتبع رسائلنا وجد
كثيرا منها والله الموفق   وبيان الاشارة الى المناسبة ان الاصل في المولود هو الاب
والتخلق والتقدير ظاهرا وباطنا انما هو في بطن الام وان كان المولود مركبا منهما كما روي عن الحسن بن
علي بن ابي طالب ما معناه ان الانسان خلق من اربعة عشر شيئا اربعة من ابيه واربعة من امه وستة
من الله فالتي من الاب العظم والمخ والعصب والعروق والتي من الام الدم واللحم والجلد والشعر و
التي من الله سبحانه الحواس الخمس والنفس فاذا نظرت ما من الاب رأيته هو اصل الانسان لانه هو القسم
الاقوى ولما كان جانب الاب اقوى وادخل في الميراث وفي الولاية وغير ذلك كالمادة لانها هي الجانب
الاقوى في الشي والصورة هي الجانب الاضعف في الشي كالام فان ما منها ظاهر المولود وقشره كاللحم
والدم والجلد والشعر يتعلق بما من الاب كالصورة تتعلق بما من المادة تحل لها فيها
هذا الكلام كله ظاهر لانه ياتي به بيانا فلا يحتاج الى بيان مع ما ياتي من بعده فيه بيان ايضا   لكن لما كان
التخلق الذي هو التصوير انما يكون في بطن الام والاحكام لا تعلق لها بنفس المادة والا لتساوت جميع
اشخاص النوع في الاحكام وانما تتعلق بالصور لتختص كل صورة بما يناسب لها من الحكم كانت الاحكام
منوطة بالصورة كما ان حكم المولود منوط بصورته ولا تكون الا في بطن امه ومن هنا قال عليه السلام
السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه لان بطن الام هو محل التخلق والتصوير وذلك
هو مناط الاحكام   الدليل على ان الصورة هي الام ان المادة لاتعلق لها الاحكام وانما تعلق بالصورة فاذا

حجا

جعلنا المادة هي الاب والصورة هي الام صح ما ذكرناه سابقا وذلك مثل الخشب الصالح للسرير والصنم لا تحكم
من حيث هو بحسن ولا بقبح فلا تقول هذا الخشب حسن وهذا الخشب قبيح وان كان صالحا لعمل الحسن ولعمل القبيح
فاذا صور سريرا كان ذلك بتلك الصورة حسنا واذا صور صنما كان بهذه الصورة قبيحا فاذا اردت مطابقة
الظاهر والباطن والتاويل ونظرت الى قوله السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه والى
ما قاله بعض المفسرين تبعا للحكماء فيما قرروا في الطبيعي ان السامري حين اخذ الذهب لما صنعه عجلا خار ولو صنعه كلبا
نبح ولو صنعه انسانا تكلم مع ان المادة واحدة وهي الذهب والى ما قاله الفقهاء من انه لو نزا كلب على شاة فاولدها
ولدا فان كان بصورة الكلب فهو نجس وحرام وان كان بصورة الشاة فهو شاة طاهر وحلال وشي مما يروى
عن علي وجدت ذلك على ما قلنا مطابقا وعلى ما قالوا ولكن مخالفا وهو من جهة ان الصورة هي الام التي تخص
منها المولود بالصورة التي تلحقها الاحكام وتبنى عليها وهذا ظاهر   فاذا ثبت ان الصورة مناط الاحكام
ثبت انها الام لا المادة والا لتساوت افراد النوع في الحكم لتساويها في المادة كما مر ونظير
ذلك الخشب فانه مادة السرير والصنم فان عمل صنما كان فعله حراما يجب كسره وان عمل سريرا كان
جائزا والحكم عليه بالحرمة والجواز انما هو في الصورة فصادفت الصنم مثلا كالسرير والسقاوة كما
انما هو في بطن الصورة لا في بطن المادة وذكر الاصحاب في الكلب اذا نزا على شاة فاتت بولد فان كان
كلبا فهو حرام ونجس العين وان كان شاة كان حلالا وطاهر العين والمادة واحدة وانما الحكم
في بطن الصورة وهي الام وهذا ظاهر لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد
هذا الكلام ظاهر وقد ذكر قبل هذا مكررا وهو في نفسه لا يحتاج الى البيان   والى ما ذكرنا ورد التصريح
به عن الصادق عليه السلام ان الله خلق المومنين من نور وصبغهم في رحمته فالمومن اخو المومن
لابيه وامه ابوه النور وامه الرحمة فانظر الى صراحة هذا الحديث في المدعى
قد ذكرنا قبل ان المادة في التعبير عنها لا بد وان تدخل عليها لفظة من فتقول صغت الخاتم من فضة لان دخولها
في نحو هذا التركيب علامة على ان مدخولها هو المادة اذ لا يقال صغت الخاتم من الصورة فقوله ان الله خلق المومنين من نوره

صريح في ان النور هو المادة اي الوجود وقد صرح عليه السلام بانها هي الاب فقال ابوه النور وامه الرحمة يعني صورة [illegible]
بالسنخية المنقوشة على هيئات الطاعات وصورها والدليل على ان هذا النور هو المادة ما ذكره عليه السلام في تفسير كلام جده
حين قال اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله قال يعني بنوره الذي خلق منه والذي خلق منه هو المادة وهو النور اي
الوجود وهذا ظاهر لا غبار عليه والمراد بالرحمة الحصة الناطقة والنور الحصة الحيوانية في قولهم الانسان حيوان ناطق
فان حيوان هو المادة وناطق هو الصورة والمراد بالمادة هو الوجود الذي هو اول صادر عن الله تعالى [illegible]
عن فعل الله سبحانه الا ان الشيء لا يتقوم الا بمادة وصورة والمادة هو الصادر عن الفعل والصورة هيئته [illegible]
الصادر وانفعاله بفعل الله فاشرب صافيا ودع عنك الاوهام — لان النور هو المادة والمراد
به الوجود لقول الصادق عليه السلام في تفسير قوله اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله قال
يعني بنوره الذي خلق منه — هو ما ذكرنا قبل والمراد في هذا الحديث بنور الله هو الوجود ويعبر عنه بال
فؤاد وانما سماه نور الله لانه غير ناظر الى نفسه ابدا وانما ينظر الى الله فكان في نظره الى الله متوجها اليه سبحانه
من جهة فعله اي متوجها اليه بواسطة توجهه الى فعله الذي منه بدؤه مثال نور السراج في عدم نظره الى نفسه ابدا وانما
ينظر الى السراج اعني النار بواسطة نظره الى الشعلة المرئية من السراج منتهيا اليها لانها هي التي منها ذاته [illegible]
وانما لم يقل لانه ينظر بحقيقته او بوجوده لانه قد يتوهم تحول اللفظ الى نفسه فلا يكون حينئذ نورا بل هو ظلمة وعدم فلا يكون
له فراسة مطلقا — والرحمة هي الصورة لان الصورة صبغ للمادة فالرحمة صبغ للوجود وهي الهيئة
الثانية لان الهيئة الاولى شرط لتحقق الوجود في الخلق الاول قبل التكليف واما في الخلق الثاني
حين قال لهم الست بربكم فمن اجاب بلسانه وقلبه خلقه من صورة الاجابة وهي الصورة الانسانية
حقيقة وهي الصبغ في التصبغ لسعيد من سعد في صبغ الرحمة قال وهي الام والشقي من شقي
في صبغ الغضب — المراد من الرحمة في الحديث الشريف المتقدم الصورة بدليل قوله خلقهم من نوره
فالنور هو المادة وقوله وصبغهم في رحمته فالرحمة هي الصورة لانه تعالى ركبهم في خلقه من مادة وصورة والرحمة
صبغ الوجود لانها صورة له في خلق المؤمنين والغضب صبغه في خلق الكافرين وقوله وهي الهيئة الثانية مشيرا الى ان الخلق

الاول

الاول هو خلق المادة النوعية فتكون مركبة من مادة بسيطة ومن هيئة اولى وهي انفعالها وقبولها للايجاد بفعل الله
كالخشب فانه مركب من مادة بسيطة وهي الحصة من العناصر ومن صورة نوعية وهي الهيئة الخشبية وهذا الخلق
الاول السرير والصنم متساويان فيه في الصلوح ولم يظهر فيه الحسن والقبح لان هذه الهيئة شرط التحقق فلا تكون
منشأ الظهور الافعال الاختيارية لان هذه مساوقة في الظهور للوجود الذي به تكون الشيئية فتكون الهيئة
الاولى قبل التكليف لتحققها وان كانت في الحقيقة هي اجابة التكليف والقبول والعمل الذي هو علة الكون [illegible]
الهيئة الثانية فهي صبغ الرحمة في خلق المؤمنين كصورة السرير في ايجاد السرير وهي صبغ الغضب في خلق
الكافرين كصورة الصنم في ايجاد الصنم وصبغ الرحمة هو الصورة الانسانية لاشتمالها على حدود الطاعات
التي هي جنود العقل كما في حديث هشام من الكافي وصبغ الغضب هو الصورة الشيطانية لاشتمالها على حدود
المعاصي التي هي جنود الجهل وبيان حدود الطاعات العلم والحلم والاخلاص والرجاء واليقين والزهد والورع وامثال
ذلك فان كل واحد منها حد تميزه الطاعات وحدود المعاصي الجهل والخرق والرياء والقنوع والشك
والطمع وما اشبه ذلك والهندسة والتخطيط الذي تميزت به الصورة انما هو من الحدود واشباهها لان
تلك الصورة معنوية والصور الواردة عليها ايضا معنوية فافهم — ونظيره من المعروف عند الناس
في الانسان انه حيوان ناطق فالحيوان مادة تصلح للانسان والصورة والكلب فالمادة الانسانية
الناطقية فالنطق هو الصورة وهي التي يتميز بها الانسان من الكلب فهي الام التي يشقى في بطنها الشقي
ويسعد في بطنها السعيد — انما مثلت من المعروف عند الناس لانهم في علومهم ومحاوراتهم
ينظرون في معرفة الشيء الى ما يفهمون منه ولا يفهمون من معنى الحيوان الا انه المتحرك بالارادة فيجعلونه
هذا جنسا شاملا لجميع الحيوانات فيأخذون لكل نوع حصة ويميزون منها بالصور النوعية اعني الفصول وينقلون
من ذلك المفهوم الى الموجود المعلوم الخارجي فينظرون في حصة كل نوع خارجي بذلك المعيار ثم حكموا بان تلك
الحصص الخارجية متساوية في الرتبة لكونها من حقيقة واحدة وغلطوا لانهم انما ادركوا الاتحاد من قبل المفهوم
ونسبوا منه الى الخارجي المعلوم وفي الحقيقة انما اشتركت الحصص في جهة التسمية واوفاقها وتشابهها [illegible]

متفاوتة تفاوتا يلزم منه ان الوضع على السابق قد تحقق واستعمل في وقت ومكان لم يوجد المسمى المتأخر فيه
الواضع فوضع اللفظ بازائه او لم يدخل في حقيقة الاول ليكون فردا منها فاذا وضع اللفظ بازائها دخل في جملة [illegible]
وانما هو من حقيقة مغايرة لحقيقة الاولى نعم لما كان بين الحقيقتين تقارب وتناسب وهو تناسب السببية والمسببية و
تقارب الملزومية واللازمية حصلت المناسبة الذاتية التي هي علة الوضع من اللفظ الموضوع للاول وبين الثاني
اللازم فحسن الوضع عليه بعد وجوده ولم يكن وقته ومكانه وقت المسمى الاول ومكانه ليكون مساويا له وليس
الوضع عليهما وضعا واحدا لان الوضع الواحد انما يكون بازاء موجود وحين الوضع على الاول لم يكن الثاني موجودا
وحين وجد الثاني ووضع عليه ما وضع على الاول لم يكن مجتمعا معه في رتبة وانما جمعهما مفهوم اللفظ والمفهوم غير المعنى
المسمى فاذا قلت ان الوضع على الثاني بالحقيقة قلت يجوز ذلك ولكن بمعنى انه حقيقة بعد حقيقة كما اشار اليه [illegible]
اللفظية في كونها اوضاعا متعددة نعم قد تتعدد الحصص الحيوانية فتكون اذا كان في اللازم والمسبب جنسية وحين تكون
السبب والملزوم حصتان لانه يشارك الاكمل في حصته السفلى ويتميز بالحصة العليا وسيأتي بيان هذا عن قريب ان شاء الله
عند ذكره فيأتي ان الحصة الحيوانية الجامعة للناطقية من نوع لا يكون جنسا لها وللجامعة للنابحية والصاهلية و
لما ثبت ان السعادة والشقاوة انما هي في بطن الام وان الصورة الشخصية هي التي بها تمييز الشقي والسعيد كما بيناه
لك في الخشب والسرير ثبت ان الصورة هي الام وقد تقدم ذلك ولما اردت الكلام بالاشارة الى بيان
الحصص — ثم اعلم ان الحصة التي في الانسان من الحيوان التي هي المادة والحصة التي في الكلب من
الحيوان التي هي مادته تجمعهما حقيقة واحدة في الظاهر بلحاظ ان الحيوان هو المتحرك بالارادة المعروفة
عند العوام وعليه جرى اصطلاحات العلماء في اكثر كتبهم ومحاوراتهم — قد تقدم معنى هذا الكلام
وبيانه فلا فائدة في اعادته — واما في الحقيقة فهما كذلك وانما اختلفا باضافة الصورتين جهة
قابلية كل منهما واستعدادها — هذا الكلام وما بعده في ذكر اختلاف الاحتمالات في الحصة الحيوانية التي
في الانسان والفرس على حسب ما تقتضيه ظواهر ادلة الحكمة ومعناه انه يحتمل ان تكون الحصتان من حقيقة واحدة [illegible]
تحت جنس واحد اذ لا يقتضي الحاد مفهوم المتحرك بالارادة الصادق عليهما وعلى هذا فلم اختلفا في القوة والضعف حتى كان

الحيوان

الحيوان اضعف منها في الانسان مع ان مقتضى الاتحاد المذكور ان يكون فيهما من باب التواطي فاجيب بان
الاختلاف بين الحصتين مع تساويهما في اصل الهيولى انما حصل من جهة قابليته التي كانت اقوى واستعدادها
ويرد عليه ان القابلية والاستعداد المشار اليهما شرط التحقق فقبل التحقق لا شيء وبعد التحقق يكونان من المتواطي اذ
هما من ذات واحدة ولا يصح ان يكونا من المشكك لان الافراد المشككة انما تتحقق من ذوات متعددة
كالابيض للانسان والقرطاس والعاج او من [illegible] اختلفت مراتبها كالبياض وكالنور من السراج [illegible]
الحصة الذاتية من ذات واحدة فانها لا تصح الا من التواطي والاختلاف مراتبها فلم يكن [illegible]
ام لا بل كل حصة من حقيقة لان مراتب الوجود متفاوتة ولا ينحصر تفاوتها في مراتب المشكك بالقوة
والضعف ليقال ان ما اختلف من المشكك يجمعه حقيقة واحدة بل منه المشكك ومنه الاعراض كالالوان
والانوار والصفات والافعال والنسب وذلك لا يجمعه مع معروضه حقيقة واحدة وان قلنا
ان كل اثر يشابه صفة مؤثره لان جهة المشابهة هي الهيئة في الصفة والاثر
هذا ثاني الاحتمالات وهو ان كل حصة من حقيقة غير الحقيقة التي منها الحصة الاخرى واختلافهما دليل على اختلاف
اصلهما لان التفاوت الذاتي لا يتحقق في الذات الواحدة المتحدة الرتبة والمكان ولا يجب التفاوت في مراتب المشكك
بالقوة والضعف على فرض دعوى ان المشكك يجمع افراده حقيقة واحدة لانا نقول ولا ان المشكك انما يكون من
انواع المفاهيم الحاصلة من الالفاظ او من الحقائق المتعددة بسبب وصف جمعها او من الاعراض المنبسطة لاختلاف
اما كون تلك الحصص ونسبتها وهو معنى قوله بل منه المشكك اي من الوجود اذا اخذ بالمفهوم المعبر عنه بالفارسية هستي فانه
يشمل بهذا المعنى كلما هو شيء فان المشكك وان اختلف داخل في الوجود بهذا المعنى وهو حقيقة واحدة وان اختلفت في القوة
والضعف وذلك كالابيض والبياض مع اختلاف حقائق الاول وهو الابيض والاخر اذا اريد المبرات واختلاف
اما كون الثاني وهو البياض والانوار المنبسطة اذا لم يرد منها المبرات ومثل الثاني الصفات العارضة الذاتية والغير
العارضة العقلية والافعال والنسب فان الافعال تختلف باختلاف متعلقاتها والنسب كذلك والثاني وما يلحق به لا تجمعه
حقيقة واحدة مع معروضاتها فان الصفة ليست في رتبة الموصوف والفعل ليس في رتبة الفاعل والنسبة ليست في رتبة

المنسوب ومع ذلك فجميع كل حقيقة الوجود بمعنى هستى بالفارسية وان كانت مختلفة الحقائق فيكون من الوجود
المشكك ومنه غير المشكك وهو مختلف الافراد كالمشكك وقولي ان قلنا ان كل اثر اه اريد به ان الاشياء مختلفة
وان قلنا ان كل واحد منها اثر لعلة والاثر يشبه صفة مؤثره ويلزم من هذا الاتحاد الاتحاد المشابهة في جهة
فلا يكون مختلف الحقائق من كل جهة الحقائق والمشابهة انما هي في الصفة والاثر وذلك لا يقتضي الاتحاد في
الذات وجب بان دليلكم يصح في حصص الانواع في انفسها اما على اطلاق كلامكم فانه ينافي الحصص الشخصية
فانا نجد بين افراد النوع الواحد تفاوتا عظيما مع الاتفاق على ان افراد هذا النوع من المتواطي الذي يقتضيه التساوي
فان جنس الدليل الحصص النوعية مع والافلا ام هي من شيء واحد وتفاوت الحصص بما تكتسب
من الصور لا بقابليتها واستعدادها هذا ثالث الاحتمالات ونقرر ان الحصص الحيوانية الموجودة
في انواع الحيوانات واشخاصها كلها من شيء واحد اي من حقيقة واحدة متحدة الرتبة والمكان والهيولي واختلافها
في الحيوان الناطق والحيوان الصاهل والناطق والناهق وفي افراد كل نوع انما هو بما تكتسب تلك الحصص من الصور الاخر
لها اعني الحصص الفصولية وفي الافراد بما تكتسب كل حصة من الصورة الشخصية واختلافها اختلاف في تلك الكتاب والفرق
بين هذا الاحتمال والاحتمال الاول ان هذا انسب فيه الاختلاف وتفاوتها في القوة والضعف الماهيات اليها من الصور
وهي في انفسها متساوية تساوي تواطؤ والاول انسب الاختلاف والتفاوت في القوة والضعف الى انفس الحصة
المادية وان كان ذلك انما ظهر بانضمام الصور لان التفاوت بين اجزاء استعداد ذات المادة موجود بالقوة
ويكون بالفعل عند اقترانها بالصورة بما يرد على هذا الاحتمال ان هذا التفاوت اذا كان في خصوص افراد نوع واحد امكن
ان يسند التفاوت فيها الى اكتساب الصور اما اذا كان في الانواع المختلفة فان كانت في رتبة واحدة من
الوجود امكن ان يتم فيها هذا التوجيه كما لو فرض بين الفرس والحمار والبغل والابل والبقر والغنم والكلب وما اشبه ذلك
ولكن اذا فرض بين احد هذه المذكورات وبين الانسان فانا وان سلمنا ان للصور تأثيرا عظيما كجعل هذا التفاوت العظيم
الا ان الصورة التي يكون منها مثل هذا التفاوت العظيم لا يصلح في الحكمة ان ترتبط بالا بما يناسبها من المواد فان لون الياقوت
مثلا وصفاؤه لا يصلح ان يوضع في مادة كثيفة وسخة كالتراب الغير الصافي فلو تعلق به ذلك اللون وذلك الصفاء

لنقص

نقص اللون والصفاء وكان لا يصلح واحد منهما ان ينسب الى الياقوت وانما يرتبطان بمادة صافية لطيفة نقية
من الاوساخ والاعراض والكدورات فاذا فهمت التمثيل ظهر لك ان هذا التفاوت العظيم بين نوع الانسان ونوع
الحمار لا يكون من خصوص ما يكتسب من الصور اذ لا يبلغ ذلك بالمادة هذا المبلغ من التفاوت العظيم
والحق في المسألة ان ما كان من شيء واحد منها كالحصص المتخذة من الذات الواحدة او من العرض
فهي في الحقيقة واحدة واختلاف الحصص اذا كانت من شيء واحد انما هو باختلاف اكتسابها
من الصور من الاعمال الظاهرة والباطنة الناشئة عن اختلاف مراتب الاجابة في عالم الذر
واختلاف الصور في القابلية والاستعداد بسبب اختلاف انفعالها من الحصص بسبب تفاوت مراتبها
مشخصاتها فتفاضل اذا اجتمعت في الدرجات لكنها لا تتجاوز الحقيقة الجامعة لتلك الحصص
هذا رابع الاحتمالات وهو التفصيل وهو الحق الذي تنصره الادلة العقلية والنقلية وتقريره ما ذكرت في المتن
وهو انه ان كانت الحصص من شيء واحد كما لو اخذت من ذات واحدة او من العرض فمثال الاول اذا اخذت
من جرم الشمس مثلا فهي من حقيقة واحدة بسيطة متساوية الاجزاء والحصص المأخوذة منها يجب ان تكون متساوية والا لتفاوتت
اجزاء تلك الحقيقة فلا تكون في نفسها بسيطة متحدة بل تكون مركبة متعددة وهو خلاف المفروض ومثال الثاني
اذا اخذت من شعاع الشمس او شعاع السراج فانها من حقيقة واحدة متساوية الاجزاء بالنسبة الى المنير في كونها
ظهوره وانما اختلفت في الشدة والضعف لاختلاف اوضاعها ومواضعها وانما قوي ما كان اقرب الى المنير في الكمال
وضعف ما كان ابعد لقوة قابلية الموضع القريب ولو كان الموضع البعيد شديد القابلية بان يكون اشد من القريب
ذاتا انعكس الامر فكان مع بعده اشد استنارة وذلك كما لو كان البعيد صقيلا كالمرآة فانه يكون اشد استنارة
من الاقرب الى المنير اذا كان كثيفا فدلت هذه الآية على ان الاجزاء متساوية بالنسبة الى القوابل عنه وانما اختلفت
نسبتها اليه من نحو ذواتها فتكون متساوية في نفسها كالتي من الذات وانما اختلفت بما تكتسب من الصور والصور التي
من الاعمال الظاهرة كالصلوة والزكوة والباطنة كالمعارف الحقة واختلاف الاكتساب ناشئ عن اختلاف مراتب
الاجابة في التكليف الاول في عالم الذر فاختلفت الصور لاختلاف الاجابة في السبق والتقدم الذي هو لازم الصدق مع [illegible]

في جميع المراتب في كل شيء بنسبته وهو الذي عبرنا عنه بالانفعال المنسوب الى الحصص التي هي المواد فانها تختلف
في الاستعداد والقابلية لانه عز وجل اعطى كل شيء خلقه فانبسطت العطية على مراتب اكوان الشيء فمنها ما يظهر بالوجود
ومنها مع الوجود ومن ذلك ما هو بالفعل ومنه ما هو بالصورة وما بالقوة منه ما هو ناقص يتم بانضمام الصورة اليه او تكميله
المادة من الصورة ومنها ما هو بالعين ومنها مع العين كما في الوجود ومنها ما هو بالقدر ومنها ما هو مع القدر كما
في الوجود ومنها ما هو بالقضاء ومنها ما هو مع القضاء كالامر والحاصل ان التفاوت ناش من اختلاف الاستعداد و
الاستعداد مستمر مع الخلق من اول ما ذكر به في العلم الى اخر ما ذكر به في العلم واعلم ان ما كان منها من شيء واحد حصل
فيها التفاضل بسبب ما ذكرنا لا يتجاوز تلك الحقيقة سواء كان من ذات او صفة فلا يمكن للفاضل الذي من الشعاع مثلا
ان يتجاوز رتبة الشعاع فيلحق بالمنير فيكون من نوع المنير ولا الذي من المنير ان يلحق بعلته مطلقا نعم يمكن في حق الكامل
اذا بلغ في التكميل ان يشابه علته وهو نهاية سيره قال امير المؤمنين ع خلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكيها بالعلم
والعمل فقد شابهت جواهر اوائل عللها فاذا اعتدل مزاجها وفارقت الاضداد فقد شارك بها السبع الشداد وهذا
كله في اصناف الانسان والجان والملائكة واما فيما سوى ذلك من جميع الحيوانات فما يلحق بها من التكاليف الظاهرة
والباطنة التي هي شأنها فيها وتفاضلها فبنسبة حال كل نوع وكل صنف وكل شخص منها يعرف ذلك بالقياس الى الانسان
كل في رتبته وما منا الا له مقام معلوم ومرادي بقولي ان ما كان من شيء واحد ان الحصص المتعددة في الانواع المتعددة
والاشخاص اذا قيس بعضها الى بعض وكانت نسبة الحصص من رتبة ومن جهة كالفرس والكلب والطير وكالطير والطير
والفرس والفرس وكالانسان والانسان وكالمعصوم والمعصوم فافهم وما كان من شيئين جمع
ما كان من شيء واحد اجتمعا في الرتبة الجامعة كالانسان والفرس يجتمعان في الحصة الحيوانية الفلكية
الحساسة ويتفارقان فيما فوقها فالانسان فيه من الحيوانية حصتان ذاتية وعرضية وفي الفرس حصة واحدة
ذاتية لها هي عرضية للانسان والحصة الذاتية للانسان هي حصة من الناطقة القدسية
وما كان من شيئين يعني اذا قيس شيئان احدهما من حصة والاخر من حصتين اجتمع الشيئان في حقيقة الحصة السفلى كالفرس
مع الانسان فان الفرس فيه حصة واحدة حيوانية فلكية حساسة والانسان فيه حصتان حصة حيوانية فلكية حساسة

يجتمع

يجتمع مع الفرس في حقيقتها وحصة ناطقة قدسية يفارق الفرس فيها وانما يجتمع مع الفرس في السفلى من ذي
بالناطقة القدسية الحيوانية التي هي مادة لا الناطقة القدسية التي هي الصورة لان التي هي الصورة لا اشكال
في كونها مغايرة لصورة النوع الاخر لانها هي الفصل وانما الاشكال في حصة الجنس التي هي المادة وكذلك اذا كان
احد المتناسبين من شيء او من شيئين والاخر من ثلث فانه يجتمع مع ذي الواحدة ويفارقه فيما سواها ويجتمع مع
ذي الحصتين في الاولى وفي الثانية ويفارقه في الثالثة حيث كان منفردا بها ولم تكن عند ذي الحصتين وبالجملة
فما اجتمع فيه ان كان في المساوي كالفرس والطير والفرس والفرس فالحصتان ذاتيتان وان كان
في المتفاضل كالانسان والفرس فالحساسة الفلكية ذاتية في الفرس وعرضية في الانسان بمعنى ان الانسان
ذاتيه الحقيقي هو الحصة الحيوانية القدسية ولكنه اذا تنزل الى الاجسام يحصل منها ما يكمل به من العلم والعمل الا
بالحصة الحيوانية الحسية الفلكية فهي فيه لاجل الحصول والتكميل فهي عرضية بالنسبة الى الاولى بمعنى ان تركيبه منها ليس
من اصل الغاية وبمعنى ان انها شعاع الاولى والشعاع عرض فكونها عرضية بهذين المعنيين وليس المراد
بالعرضية انها اجنبية غريبة لم تكن منه ولا له بل هي منزلة الا انها مركب الاولى وقشرها وظاهرها وكذا حكم
الانسان بالنسبة الى المعصوم فانه بحكم الحيوان بالنسبة الى الانسان فالحيوانية الفلكية
الحساسة لا تقبل صورة الانسانية وتقبل صور جميع الحيوانات ويلزم حكم الصورة تلك الحصة
سواء ظهرت كما في سائر الحيوانات لا انا ودام خفيت كما في الانسان فانها اذا لم تكن بنفسه
مطمئنة تكون تلك الحصة الحيوانية الفلكية الحساسة ابدا تلبس صور الحيوانات فتلبس في الغضب
صورة سبع وفي الشهوة صورة خنزير وفي النميمة صورة عقرب وهكذا
هذا تفريع على ما تقدم في بعض احكامها فان منها ان الحيوانية الفلكية الحساسة وهي الحصة الحيوانية التي هي المادة
لا تقبل الصورة الانسانية كما ان الحجر الكثيف الكدر حال كثافته وكدورته لا يقبل ~~الصورة الانسانية~~ الشفافية لانها
تناقض صفته اعني الكثافة والكدورة وانما يقبل الشفافية الحجر الصافي الذي لا كثافة فيه ولا كدورة كالزجاج
والبلور والياقوت ولكن تلك الحصة تقبل صور جميع الحيوانات فهي الحيوانية الحساسة الفلكية تقبل صورة سبع والشاة

والطير والوحوش وهكذا لانها من رتبة واحدة ولا تباين فيها كما يقبل الحجر الكثيف الكدر لون الحمرة والبياض والصفرة والخضرة
ويلزم تلك الحصة الواحدة حكم كل صورة قبلتها فاذا قبلت صورة الكلب كانت نجسة وطبيعتها الحرارة واليبوسة وحالها
الغضب واذا قبلت صورة الشاة كانت طاهرة وطبيعتها الهون والاطمينان وهكذا سائر صور الحيوانات وقولي
سوا قرت اي اريد بان الحصة الحيوانية تصلح لسائر صور الحيوانات ولكن اي صورة تلبستها قرت فيها ولا تتغير بالتنقل
عنها ولو في بعض الاحكام الا نادرا كما في الكلب اهل الكهف وناقة صالح وعزير حمار السجع وما اشبه ذلك من الحيوانات
التي كان لها نوع من الانسانية حتى كان يدرك الاعتقادات الحقة التي عليها المهتدي من نوع الانسان لا مطلق الاعتقاد
الحق ولو بالنسبة الى المعتقد فان ذلك لا ينفك عنه شيء من الحيوانات كما في النملة فانها تعتقد ان لله سبحانه
زبانين اي قرنين لان كمال نوعها في وجودهما فهي عند الله موحدة وان كان حقا في حقها ولكنه في حقنا
باطل وكفر ومعرفة بعض الحيوانات لذلك لا يكون بنحو عقول الانسان ولكنه نادر الوقوع فالحصة الحيوانية تستقر فيها
حكم ما لبسته من الصور الحيوانية وقولي ام تغيرت اريد ان الحصة الحيوانية الفلكية اذا جامعت الحصة الحيوانية القدسية تكون
مقهورة تحتها ليس لها اختيار الا ان ذلك اذا كانت الحيوانية القدسية مؤيدة بالعلم والعمل واما اذا لم تكن تلك
لم تكن الحيوانية الفلكية مقهورة تحتها بل تكون مطلقة العنان فتلبس ما شاءت من صورها الحيوانية وتخلع وتنزع ما حلت
لبست واما ما طلعت فان كانت على توبة محى الله سبحانه ذلك الحكم يوم القيمة والا بقي لازما لها لزوم الظل للشخص
سيجزيهم وصفهم انه حكيم عليم ولكم الويل مما تصفون فقد تلبس الصور المعدودة على التعاقب الا انها لا تظهر في الدنيا
لحكمة ولله تعالى كما اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى فتكون ما لبسته مستورا عن اعين الناس والصور بل شاهده ومن
لم تبعثه تحشر يوم القيمة في تلك الصورة ومن تكون في الحصة الحيوانية التي في الانسان لانه لما كان جامعا كانت
الحصة تفاضل جامعية جامعا فاذا غضب لبس صورة السبع او الكلب واذا سعى بين الناس بالنميمة لبس صورة العقرب
او الحية وهكذا وان تاب محى الله سبحانه تلك الصورة والا حشر فيها يا ايها الانسان انك كادح الى ربك
كدحا فملاقيه ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره واما اذا كانت مقهورة تحت الحصة الناطقة بان تكون نفسه
مطمئنة بالعلم والعمل على اليقين فانها اي الفلكية الحساسة لا تلبس شيئا من صورها اذ لا اختيار لها حينئذ ومعنى

وفي

وفي اذا لم تكن نفسه مطمئنة　　والحصة الناطقة القدسية لا تقبل شيئا من صور الحيوانات وانما
تقبل الصورة الانسانية فقط ولا تقبل الصورة الجامعة الكلية والمعصوم فيه ثلث حصص عرضيتان
وهما ما في الانسان ولكنهما فيه قرتا واطمأنتا فلا يخرجان عن حكم الثالثة ابدا
الحصة الحيوانية القدسية لا تقبل صور الحيوانات لعلو رتبتها عن تلك الصور ولان تلك الصور اثار صورتها والشيء لا يجري عليه ما هو
اجراه وانما تقبل ما هو سنخها اعني صورتها وهي حصة من الناطقة لان الاولى نور والنور يقبل الحدود التي من نوعه كالعلم
والحلم والتقوى والايمان والاعمال الصالحة وما اشبه ذلك وهذه الحدود تكون حصتها القدسية منها حصة ناطقة
فلا يلزم الحيوانية القدسية كما لا تقبل صور الحيوانات لعلوها عنها كذلك لا تقبل الصورة الجامعة الكلية لتعالي الصورة الجامعة
الكلية عنها ولان الحيوانية القدسية اثار صورتها والشيء لا يجري عليه لذاته ما هو اجراه والمعصوم هو صاحب الحيوانية
الجامعة الكلية التي تقبل الصورة الجامعة الكلية فيه ثلاث حصص عرضيتان بالنسبة الى نورته وهما اثنان في الانسان
احدها الحيوانية الفلكية الحساسة وهي نفس نفوس الافلاك وهذه توخذ من شعاعها قبضة للانسان وللعرش فاذا
فارق نفس الانسان الحساسة نفس العرش عادت الى امه دنيا وهو ظاهر الحيوانية الحساسة التي في المعصوم وثانيها
الحيوانية القدسية وهي التي اخذ حصة من شعاعها المؤمن اعني الذاتية للمؤمن الا ان هذه وان كانت اصلا لذات
المؤمن لكنها عرضية للمعصوم صحبته في طريقه في هبوطه الى عالم الاجسام وثالثها الكلية الجامعة وهي ذاتية
والاولان العرضيتان في المعصوم قرتا فلا تلبس احد بهما صورة بغير ما هي عليه من اكمل الصور واشرفها لانهما مقهورتان
تحت قوة الجامعة الكلية الالهية فاطمأنتا على ما اصطفيها عليه فلم يخرجا عن حكمها ابدا ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
والله واسع عليم يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم　　　والحصة الملكوتية الالهية تقبل كلمة
التوحيد وهي العصمة ومرتبة القطبية للوجود والصورة الجامعة الكلية　　　اعلم ان الحصة الملكوتية
الالهية التي هي روح حقيقة وهي بها في محمد وفي اهل بيته الحقيقة المحمدية وهي اول قابض من مشية الله الكونية وهي كل
القبض من المشية الكونية بلا واسطة اذ لم يقبض من المشية بلا واسطة غيرها وكلما سواها انما حدث بواسطتها وانما اطلق عليها
الحصة مع انها الكل لانها بالنسبة الى فضل الله وقدرته على احداث امثالها حصة مما فاض من المشية الامكانية ولان الافاق

وهذه الحيوانية القدسية

من المعارف ولانا لما ذكرنا في بحث الحصص ناسب التعبير عنها بما يعبر به عن الحصص من انها تقبل صورة التوحيد الكلي وهي
الصورة الجامعة التي تفرعت عنها هياكل التوحيد يعني ان الحيوانية الملكوتية الالهية هي لذاتها اي المادة التي تقبل صور
التوحيد الاصلي التي شرفت بها هياكل التوحيد وهذه الهياكل ظهرت اثارها على القوابل بالتوحيد في قابلية القابل وبالشرك في
قابلية المشرك وبالايمان في قابلية المؤمن وبالكفر في قابلية الكافر ونظيره للتفهيم ان لفظ لا اله الا الله وردت على
سلمان بان قال لا اله الا الله فقالها فكان مؤمنا وعلى ابي لهب فانكرها فكان كافرا وذلك تاويل قوله تعالى وننزل من
القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خسارا وصورة التوحيد العليا هي العصمة اعني المنافية لوقوع
الذنب مع التمكن منه والقدرة عليه والارادة مع التمكن منها لان الصورة اذا كانت في تمام الاستقامة بحيث تكون في
تخطيطها وهندستها على طبق مقتضى المشية والارادة ارادته فان ما هو هكذا لا تكون مخالفا للمشية والارادة
لما كان مطابقا لها وهكذا لا تكون هكذا الا اذا كانت في مرتبة القطبية للوجود وبان تكون جميع شئون الوجود
تدور عليها وان تكون جميع الوجودات الامكانية تدور عليها لانها هي سبب تكوينها وكونها وقيامها وبقائها وتكون
محل نظر الحق من العالم　　　فالحصة الحيوانية الفلكية مركب للناطقة القدسية وانها خلقت
من فاضلها والناطقة القدسية اثر للملكوتية الالهية خلقت من فاضلها فلا تجمع هذه الثلث حقيقة
حقيقة واحدة نعم اذا نظرنا بنظر اخر بان الكل من مراتب الوجود وانه حيوة وشعور وانما يختلف بحسب مظاهر
جاز على هذا الاطلاق الاتحاد في الجملة الا انك اذا عرفت ما ذكرنا لك من اختلاف الحقائق في ظهور الكينا
هذا حاصل ما تقدم ويتفرع عليه ويزيد ان الحيوة الفلكية الحساسة لما كانت آلة للقدسية الناطقة عند نزولها الى
عالم الزمان لاستخراج اسراره وعلومه بحيث لا يمكن بدونها لانها من نوع هذا العالم نزلت اليه فيها فكانت مركبة يكملها الى
لم تكن بالغيه الا بشق الانفس فنهار كوبهم ومنها ياكلون فتوصل بها الى ما فيها من العلوم وتركبها الى سواها لا دراك ما
فيه والحساسة ايضا اثر للقدسية لانها صفتها وظهورها بها خلقت من فاضلها اي من شعاعها فاذا نسبتها اليها كانت
نسبة النور الى المنير وكذلك الناطقة القدسية بالنسبة الى الملكوتية الالهية فلا تكون هذه الثلث من حقيقة كما ان الاثر ليس
من حقيقة المؤثر وقولي نعم اذا نظرنا بنظر اخر اريد به انا اذا لم ننظر الى حقائقها ونظرنا الى ما يصدق عليها من معنى الوجود المعبر عنه

بالفارسية

بالفارسية بهستي وهو المعنى اللغوي او الكون في الاعيان وكل ذلك من مراتب الوجود لا فرق بين الذات والصفة
والمؤثر والاثر والعين والمعنى فان الوجود بالمعنى الذي ذكرنا صادق على الكل والوجود حتى المعنى المذكور كله شعور و
حيوة كما برهنا عليه في بعض مسائلنا ومباحثنا الا ان ذلك في كل شيء بحسبه لانه انما يختلف حال شعوره مراتبه
ومبانيها لاختلاف مراتبها في القرب والبعد من المبدا صح اطلاق الاتحاد عليها وانها من حقيقة واحدة وهي الحقيقة المراد
من مطلق هستي والكون في الاعيان الا ان القوم حين قالوا انها من حقيقة واحدة ما يريدون به الا انها كلها
تحت جنس واحد وقد بينا لك بطلان قولهم كما سمعت فانظر الى ما قال ولا تنظر الى من قال
الفائدة السادسة في الاشارة الى القسم الثالث وهو الوجود المقيد واوله الدرة واخره
الذرة　　　هذا القسم الثالث من اقسام ما يعبر عنه بلفظ الوجود كما اشرنا سابقا الى انها ثلثة الاول الوجود الحق ويراد
به ما يعرف بالوجود الواجب الحق عز وجل وهو المسمى بالوجه وبالمقامات التي لا تعطيل لها في كل مكان وبالعنوان وبالوصف الذي
ليس كمثله شيء والثاني الوجود المطلق ويراد به الوجود الراجح الممكن الوجود وهو فعل الله ومشيته وارادته وابداعه مع تقوم
من اثره ومتعلقه من الحقيقة المحمدية وفلك الولاية المطلقة والماء الذي به حيوة كل شيء والثالث الوجود المقيد اي المتوقف
وجوده على شيء واوله العقل الكلي اعني عقل الكل ومعنى هذا ان ما سوى الله عز وجل شخص واحد له عقل واحد وهو هذا العقل وهذا
معنى قولهم عقل وليس المراد من معنى الكل اسم كل واحد واحد مما سوى الله وان هذا العقل عقل تلك الافراد على سبيل الاشتراك
عليها بحيث يكون كل منها له منه حصة تساوت الحصص ام اختلفت وانه على جهة البدلية بل هي كلها شخص واحد له عقل واحد
وهذا العقل اول المخلوق من المخلوقات المقيدة اي المتوقفة في وجودها على شيء وهو الدرة المذكورة في المتن بل وفي كثير من
الاخبار ولهذا رووا اول ما خلق الله العقل وروى عنه صلى الله عليه وآله اول ما خلق الله عقلي وروينا ان الله عز وجل خلق
العقل وهو اول خلق من الروحانيين عن يمين العرش الحديث واخره اي اخر الوجود المقيد تقريبا الذرة وهي الواحدة
من الهباء ويراد بها الثرى وما تحت الثرى يعني اول الوجود المقيد اوله في البدء والعلو العقل واخره في السفل الثرى وهو
عبارة عن اللوح المكتوب فيه صور الباطل اعني الذي صدر بهين كلا ان كتاب الفجار لفي سجين وسجين تحت الملك
الحامل للارضين السبع وفوق الثور والثرى تحت الطمطام اعني الظلمة التي تحت جهنم التي تحت العقيم التي تحت البحر

الى تحت البحر التي تحت الثرى والثرى في مقابلة اللوح المكتوب فيه صور الحق اعني الذي يصدر عليون كلا ان
كتاب الابرار لفي عليين وما تحت الثرى وهو مبادي تلك الصور الباطلة وهو في مقابلة الركن الاسفل الاسفل عن يمين
العرش تحت العقل والعقل هو الركن الاعلى عن يمينه وفي هذا الركن الاصفر مبادي الصور الحقة فهو في مقابلة ما تحت الثرى
فهو اول وآخره الذره جار على الجاري على الالسن في كلماتهم والا ففي الحقيقة انه اذا كان اول الوجود المقيد العقل
يكون آخره ما يقابل العقل وهو الجهل وهو تحت ما تحت الثرى لكن لما كان في كثير من المقامات لا يرتب للعقل مقابل اطلق
المقابل على ما تحت الثرى الذي هو مقابل للوح بلحاظ ان الروح كثيرا ما يطلق ويراد بها العقل كما في قوله اول ما
خلق الله روحي على احد الاحتمالين احدهما ان المراد بالروح العقل وانه معنى قوله اول ما خلق الله العقل وثانيهما ان اضافة
الروح اضافية ويؤيد ان الآخر هو ما تحت الثرى مع القول بعدم المقابلة للعقل ان الذره لم يرد بها النملة الصغيرة كما في
حال التكليف الاول وهم كالذر يدبون وانما اراد بها واحدة الذر الذي هو الغبار الظاهر في شعاع الشمس الداخل من الروازن
في البيوت وفي ذلك ليس مما تحت الثرى فانه مقابل للنفس الكلية وفيه صور الباطل المجتثة تامة الشكل كالصورة في المرآة
كما في النفس الا ان ما في النفس اصلها ثابت لانها صور الحق وما في الثرى اصلها مجتث فيكون مبادئها التي فيما تحت الثرى
المقابلة للروح مناسبا للآخرية في مقابلة اولية العقل فافهم   وكيفية بدئه انه قد اخذ الله تعالى بسبله [باسمه]
القابض من رطوبة هواء الجواز اربعة اجزاء قد صعدت من ارض الامكان ارض الجرز ومن هباء ارض الجواز جزءا
فحددها في بعفين هاضمة اسمه البديع فاختلطت اليبوسة في الرطوبة وانعقدت الرطوبة باليبوسة
فاتحدا وذلك لما بينهما من المشاكلة   هذا اشارة الى كيفية تكوينه في بدئه وهو دليل الى [illegible]
عليه في كتابه فقال سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ومن هذا المصداق قوله العبودية جوهرة
كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية وما خفي في الربوبية اصيب في العبودية الحديث وهذا استدلال بالعبودية
المعلومة على الربوبية [illegible] وفيه ايضا الرضا بقوله قد علم اولو الالباب ان الاستدلال على ما هنالك لا يعلم الا بما هيهنا
فوصلنا بكيفية ما ههنا الى كيفية ما هناك وهو ان الصانع اذا اراد صنع شيء عمل مادته التي يصنعه منها وهو الخلق الاول
المادة للكتابة فانه الخلق الاول للكتابة ثم يأخذ منه فيصنع منه الكتابة وهو الخلق الثاني والاشارة الى ذلك انه قد [illegible] سبحانه بعلمه

يعني

يعني بمشيته واختراعه باسمه القابض وهو من المشية وركنها الاسفل لان اركان مشيته واختراعه اربعة البديع
والرحمن والباعث والقابض فالبديع له استعمالان قد يستعمل في معنى البارد الرطب وقد يستعمل في معنى الحار الرطب فاذا
استعمل في الحار الرطب كان بمعنى الرحمن وهذا استعمله بمعنى الرحمن الحار الرطب فلذا قال ثم عفنها باسمه
البديع لان التعفين يعني به الانحلال لا يكون الا بالحرارة والرطوبة اذ بها يحصل الهضم وقولي باسمه القابض الذي
هو ملك الطبيعة الكلية اعني الحار اليابس الذي يحصل القبض انه سبحانه من رطوبة هواء الجواز اي اجزاء هي المادة
البسيطة في الخلق الاول ونسبت تلك الاجزاء الى الهواء الذي هو الرطب الحار كناية عن الحياة اذ الحيات مادة
كما سمعت من حصة الحيوان انها هي المادة وحصة الناطق هي الصورة وهي اليبوسة فان قلت ان الصورة هو كذلك
هي الام وهي البارد الرطب فكيف قلت هنا هي اليبوسة قلت هذه اعتباران فباعتبار حيوة الكون في الخلق الاول
يكون المادة هي الرطوبة لانها هي الذكر وانما الصورة حدود وتخطيطات ليس لها اصل في حيوة الكون وباعتبار حيوة
العين في الخلق الثاني يكون الصورة هي الرطوبة وآية ذلك في علم المكتوم فانه في التدبير الاول الذي عمل كونه ومنع
مادته يكون الماء هو الذكر وهو النار التي تكلسه فاذا فرغ من تدبير المادة واخذ في التزويج انعكست النسبة وكان
الماء هو الانثى البارد الرطب بالنسبة الى الذكر وكان الثقل الذي كان يسمى الانثى وهو البارد اليابس وهو الذكر
الحار اليابس فكذلك هنا فان المادة هي الكون ولا حيوة بدونه فنسبت اليه الرطوبة والحرارة والصورة هيئته وانيته
انما تقوم بالمادة فحياتها من المادة لان نفسها فنسب اليها اليبوسة والبرودة نعم هي في الخلق الثاني تكون منشأ
لحياة جنينها الذي في بطنها يعني ان احكام السرير مثلا انما تلحقه في الصورة لا في الخشب فحياة السرير حالا لا بالمادة يعني
باعتبار خصوص لحوق الاحكام والا ففي الحقيقة حياة السرير وحيوة الصورة لا توجد بدون المادة فافهم وكون الاجزاء
اربعة كما مر جار على مطابقة الوجود في كونه مربعا قائما على طبق اركان العرش اذ لو زادت على ذلك لبعدت عن نسبة
المشاكلة لعدم مشاكلة التراب ولو نقص عنها غلظ فخرج عن الاطلاق المعتبر في جزئية الغذاء قد صعدت من ارض الامكان
انما صعدت بحرارة اسم القابض وارض الجرز من قوله اولم يروا انا نسوق الماء الى الارض الجرز يعني بها النسبة للنبات

يعني ارض القابليات ومن هباء ارض الجواز يعني به اليبوسة جزءا لانه كاف في الاستمساك وفي حصول الكلية
او الاستمساك فلان المادة لا تتقوم الا بالصورة ولو نوعية او جنسية وهذا الجزء الذي هو اليبوسة كاف في الاستمساك
لانه صورة للمادة التي هي الاجزاء الرطبة وكاف في حصول المشاكلة الماء للتراب بلزوجته في ذلك الماء فقدرها [illegible]
ثم عفنها باسمه البديع اي قدر الاربعة الاجزاء من الرطوبة اعني مادة النوع والجزء الذي من اليبوسة اعني صورة
النوع والاربعة اثر المشية والجزء اثر الارادة والتقدير اول الخلق الثاني وهو مراعات نسبة الرطوبة واليبوسة كما ذكرنا
ومراعاة مدة مكثها في الهاضمة وقدر حرارتها اي درجة من درجات الحرارة والكل [illegible] اليبوسة اي الجزء اليابس الرطوبة
اي الاجزاء الاربعة لغلبة الرطوبة على اليبوسة في الابتداء وانعقدت الرطوبة يعني الاجزاء الاربعة باليبوسة اي
اليابس بمعونة حرارة الهاضمة لانه قد تألف منها حرارة ويبوسة في الجملة فحصل بها الانعقاد في الجملة الذي هو مانع
من حصول اختلاط ما فيه بسبب ما يحل فيه من الجزء اليابس فاتحد السبب لكمال اليبوسة بالرطوبة وانعقاد الرطوبة باليبوسة
حتى كانا شيئا واحدا يعني بانه شاكلا اي له ملائمة مع الاجزاء الارضية بسبب الجزء الارضي المتحلل فيه وذلك لما بينهما
من المشاكلة يعني الرطوبة اتحدت باليبوسة لتحققه فيها لما بينهما من المشاكلة تقبل للاتحاد والمشاكلة المجانسة لكون
الماء باردا وكون التراب باردا   فادفع من ذلك البحر سحابا مزجيا فتراكم تحت المشية فانحل
من ذلك السحاب المتراكم بحرارة الارادة ماء اخذه باسمه الباعث فوقع على البلد الميت والارض الجرز
وهي ارض الجواز والعمق الاكبر فانحل منه جزءان منها بما شاكلها من ارض ذلك العمق الاكبر فاخرج منها [بالمشية]
تلك الزروع والثمرات   فارتفع من ذلك البحر اي بحر البخار الذي صعد بحرارة الارادة وجذبه
بالاسم القابض الذي هو روح الطبيعة الكلية سحابا مزجيا اي مرفوعا الى العلو بالاسم القابض فتراكم يعني جمع بعضه
فوق بعض حتى كان سحابا ثقالا تحت المشية يعني في اول الجبروت او في البرزخ بين الجبروت وبين الامكان الراجح
اعني في عالم الامر الذي هو اول فائض من الفعل الالهي فلما تراكم تحت المشية انعقدت ببرودة المشية سحابا فانحل من
ذلك السحاب المتراكم بحرارة الارادة اي توجه الطلب بارادة الصنع او للايجاد ماء وهو المادة النوعية فدفعه باسمه الباعث

اي بالاسم

اي بالاسم الذي طبعه البرودة والرطوبة اعني طبع الحيوة لان القوة الدافعة هي المركبة من البرودة والرطوبة
فوقع ذلك الماء المدفوع المساق على البلد الميت وهي الارض التي لا نبات فيها وهي الارض الجرز التي لا نبات فيها
للنبات وذلك هي ارض القابليات المشار اليها في تأويل آية بالبلد الميت وفي تأويل اخرى بارض الجرز والمراد
بها ارض القابليات وهي ارض الجواز تحت الامكان الراجح والعمق الاكبر الفضاء الذي لا نهاية له مقدرة وهذا العمق
وصف بالاكبر بالنسبة الى الاعماق التي دونه لا اطلاقا فان العمق الاكبر حقيقة هو الفضاء للامكان الراجح وانما هذا
العمق اضافية وقد تقدم انا نريد بالامكان الراجح الفعل اعني المشية والاختراع والارادة والابداع وما كنى بها
من افعاله عز وجل ومكانها الامكان الراجح المطلق والعمق الاكبر المطلق ووقتها هو السرمد ويعبر عنها بالوجود المطلق اي
غير المقيد بمعنى انه لم يتوقف في وجوده وايجاده على شيء غير نفسه كما يفهمونه العوام من معنى وجوب الوجود الذي يصفون
به المعبود تعالى الله عما يشركون وسبحانه وتقدس عما يصفون ان الذي يشيرون اليه انما يصدق في اعلى مراتب
ما يشيرون اليه على عنوان محله انما والوجود المقيد اعني الذي يمكن بصدده هو الذي يتوقف في وجوده وايجاده
على شيء غير نفسه يعني يتوقف في وجوده على مادة هي اثر للساني علية وهو المشية والاثر هنا اول صادر عن المشية
المسمى بالماء الاول والنفس الرحماني والحقيقة المحمدية ويتوقف في ايجاده على المادة والقابلية التي هي الصورة وعلى
الفعل والوقت والكم والكيف والرتبة والجهة والمكان فانحل منها جزءان بما شاكله يعني ان الماء الذي وقع
على الارض الميتة وارض الجرز كان مركبا من اربعة اجزاء رطوبة ومن جزء يبوسة فاتحدا فكانا ماء واحدا فلما
وقع ذلك الماء الذي كان مركبا من جزئين على الارض انحل منها اي من الماء الواقع الذي كان مركبا من الجزئين
ولهذا اوقع بالتثنية يعني من المجموع جزءان بما شاكله من التراب ومعنى المشاكلة اولا ان ذلك التراب [illegible]
ذلك معارنه من جهة البرودة الجامعة لها ومن جهة ان في الماء جزءا ترابيا وثانيا انه حين كان الماء جزئين
يجب ان يكون التراب الذي يحل فيه ليصير منهما المادة الغذائية جزءا اذ لو نقص ولما كان المجموع منهما
ما يعار رقيقا يجري في العروق لو كان الماء ثلثة مثلا لرق الغذاء لقلة الترابية فيضعف المغتذي ويذوب لكثرة [illegible]

الماء وغلظ الخلط فضعف تماسكه فمعنى انشاكلى فى هذين الامرين المقاربين فى الطبيعة والصفة فاخرج منها زرعاً والثمرات يعنى انه تعالى اخرج من الحرين اعنى حرئى الماء وجزء التراب والزرع اشارة الى قوله تعالى اولم يروا انا نسوق الماء الى الارض الجرز فنخرج به زرعاً تاكل منه انعامهم وانفسهم افلا يبصرون والثمرات اشارة الى قوله تعالى فسقناه لبلد ميت فانزلنا به الماء فاخرجنا به من كل الثمرات الآية وما فضل من رطوبته فعقد وسقيه فى ظلمات ثلث باخذ بالاسم القابض مع قدر ربعه من لطيف هباء ارض الهكان وجعل فيه كامر ذلك تقدير العزيز العليم وهو قوله تعالى والارض مددناها والقينا فيها رواسى وانبتنا فيها من كل شئ موزون وما فضل من رطوبة تغذاء الزرع والثمرات البها بعد ما يؤخذ منه لتقدير الغذاء وهو جزآن بكلان مع جزء من التراب بعد ما يؤخذ منه لسقيه حتى يبلغ ابان تمامه فى ظلمات ثلث يتقلب بسقيه والظلمات ظلمة البطن وهو فى النبات بطن الارض وظلمة الرحم وهو فى النبات بطن ساق الشجرة والنخلة وعود السنبلة وما اشبه ذلك وظلمة المشيمة وهى فى النبات اكمام الطلع وغلف السنبل وما اشبه ذلك وما فضل من ذلك الرطوبة تعقد لسنده الامور اخذه باسمه القابض الذى هو روح اشعة الشمس التى تصعد الابخرة من الارض من الانهار والبحار والارض الرطوبة مع قدر ربعها من اليبوسة الى طبقة الزمهريرية فتعقد سحاباً كما كان اولا اذا فى الشهادة وفى الغيب بهذا النحو الا انه هناك كلها معان مجردة عن المواد الجسمانية والمدد الزمانية سواء كانت ذوات ام صفات ذاتية ام افعالية لان الاشياء كلها الحكمة مشتركة فى نوع الايجاد والتكوين على وتيرة واحدة ولكنها فى كل شئ بحسبه فانما فعل ذلك الفاعل عن التقدير والسقى فى الظلمات الثلث بالاسم القابض مع قدر ربعه من لطيف هباء الارض لان غير اللطيف لا يحل فى الرطوبة الا بعد تلطيفه وتسكينه وان امكن تلطيفه لكنه لا يمكن اصعاده باشعة الاسم القابض مع تمام مقتضى القوابل كما لا يمكن اصعاد الصخر الكبار والجبال بالاشعة الشمسية وان امكن فى القدرة لكن مع تغيير مقتضى القوابل بان يحيل الجبل فى مقدار الذرة وسهولة ذوبانها وانحلالها وهو سهل فى القدرة وسكنه لم يكن ان تشكل واصلب صلبا وقبض الشعاع فيما يسير ابل لابد من تغيير الاشياء عما هى عليه وذلك مناف لمقتضى الحكمة لا جراء

الايجاد على الاسباب ليصح الاستدلال لاولى الالباب والمراد بهذا الامكان الامكان الجايز الذى هو محل الكاينات لا الامكان الراجح الذى هو محل الامكانات فان الامكان الراجح وان كان محل المشية الاكوان لكنه ليس محلا لمتعلقاتها من الكاينات لان محل متعلقاتها من الكاينات الامكان الجايز واما الراجح فهو محل المشية الامكانات ومتعلقاتها من الامكانات فانها لا تخرج عن الامكان الراجح فاذا ليس بها ثوب الكون نزل الاثر الى الامكان الجايز وبقى وجهه واصله على ما هو عليه فى المحل الاعلى فاذا اجتمع الرطب مع اليابس انحل اليابس فى الرطب وانعقد الرطب باليابس مع ذلك حال الصعود ثم تراكم وينعقد سحابا على نحو ما ذكرنا سابقا الى آخر التقدير والسقى فى الظلمات الثلث وسلم جرا ذلك تقدير العزيز العليم وذكر الآية الشريفة فيه على دليل ما ذكرنا من القرآن قوله تعالى وانبتنا فيها اى فى الارض من كل شئ موزون اى مقدر والتقدير كما سمعت مما اشرنا اليه فيما سبق وبراهين هذا من دليل المجادلة بالتى هى احسن مذكورة فى علم الطبيعى المكتوم من اراده طلبه من اهله والله سبحانه ولى التوفيق وهذا الماء النازل من السحاب المتراكم هو الذى ذكره الله عز وجل فى قوله وجعلنا من الماء كل شئ حى وهو الوجود المقيد وهو من بعد المشية الى ما لا نهاية له من المشية وهذا الوجود المسمى بالماء على هذا النحو المذكور يكون فى كل شئ بحسبه فهذا بيان للوجود والحدث الذى منه خلق الاشياء والمراد به هو المادة الاولى لكل مخلوق لان الذى فاض من فعل الله سبحانه هو النور الذى خلق منه الاشياء كما دلت عليه النقول عن آل الرسول المحمول واشارت اليه طامحات العقول وقد قدمنا سابقا ان علامة المادة فى صنع الشئ ان تدخل عليها لفظة من عند التعبير عنها فقول صنعت الخاتم من فضة وصنعت الباب من الخشب وخلق الله ابن ادم من تراب ومن آياته ان خلقكم من تراب ثم اذا انتم بشر تنتشرون فالذى تدخل عليه من هو المادة وهذا ابده الحاج الى تامل فظهر لمن نظر ان اول فايض من فعل الله هو المادة وهو الوجود والمهية هى الصورة لان الصورة هى المشخصة والمشخصة وبها يكون الاثر كالخشب الذى هو مادة الباب لا يكون بابا ولا تترتب احكامه لانه كما يصلح للباب يصلح للسرير وللصنم وما لا يتناهى وكالخيص لا يكون عنه الانية لكن الوجود فانه مادة تصلح لزيد ولعمرو ولا يتعين لاحدهما الا بالصورة المشخصة والمادة

هو الذى ذكره الله فى كتابه على نحو الاشارة فقال وجعلنا من الماء كل شئ حى وذلك حين خلق النبت على القابلية التى هى الصورة فقال سقناه لبلد ميت يعنى به الماء وقال ايضا فاحيا به الارض بعد موتها كان الساق الاذن هو الماء هو المادة التى هى الماء وهى الوجود اذ الشئ لا يكون ولا يحيى الا بمادته وهو اى الوجود المقيد اوله العقل الكلى الذى هو اول المخلوق وهو الدرة من بعد المشية يعنى ابتداء كونه وتحققه مع اختلاف مراتبه وكون بعضها اثرا لبعض من بعد المشية وظاهر هذا دخول الحقيقة المحمدية وارض القابليات فى الوجود المقيد وهو احد الاحتمالين والآخر ان الحقيقة المحمدية وارض القابليات برزخ بين الفعل الذى هو الوجود المطلق وبين المفعول الذى هو الوجود المقيد وهو برزخ بين السرمد والدهر اعلا من السرمد على الاحتمال الثانى لما هو اولى ان الحقيقة المحمدية وارض القوابل لا اختصاص بالفعل لتوقف ظهور الفعل عليها وان الوجود المقيد اوله العقل الكلى وان البعدية المذكورة بعدية ثبوتها وجود العقل وهو ما بعد المشية كما قلنا منبسطا فى مراتب تطوراته الى ما لا نهاية له فى رتبة من المشية لانه تنزل الى ان وصل الى التراب حين قال له ادبر فادبر فلما قال له اقبل فاقبل اخذ يصعد فى مراتب الاقبال فكان معدنا ثم كان نباتا ثم كان حيوانا ثم كان ملكا ثم كان جانا ثم كان انسانا ثم كان جامعا وهكذا الى المشية الى ما كان له من المشية لان العقل لا يصل الى المشية بغير واسطة وهذا الوجود اعنى المقيد المسمى بالماء كما تقدم فى كل شئ بحسبه ففى العقول نور مجرد عن المادة العنصرية والمدة الزمانية والصورة الجوهرية والمثالية وفى الارواح نور مجرد عن المادة العنصرية والمدة الزمانية والصورة النفسية وفى النفوس لكنه ليس بمجرد عن الصورة الجوهرية وفى الطبيعة نور امر بسيط ذاتى مجرد عن متممات قوابل الاجسام وعن المواد العنصرية وفى جوهر الهباء اى المواد المجردة عن الصور المثالية نور منعقد لم تلزمه الصور المثالية وفى المثال البرزخ نور انوار لا ارواح لها اى ليس لها مواد جوهرية ولا جسمانية وفى الاجسام والزمان والمكان انوار منعقدة ارتبها صور وحدود مقدرة وفراغات محدودة وفى العناصر طبايع متزاوجة وفى المعادن اصول من لطايف العناصر متآلفة وفى النبات لطايف اغذية نامية وفى الحيوانات شعلات فلكية حساسة وفى الصفات هيئات فى انيته وحركات فعلية وهو طلبة وما ذلك وكل هذه وما بينهما من الوسايط والبرازخ والاسباب والاوضاع والنسب من الوجود المقيد لانها معتبرة فى ايجادها وتحققها باشياء من بعضها لبعض فاوجدها عز وجل فى سبعة امور مشية وارادة وقدر وقضاء

واذن واجل وكتاب لو تخلف عنها شئ لم توجد فلذا كانت من الوجود المقيد ومثال ذلك اذا اردت ان تخبر من تخاطبه بقيام زيد اخذت من الهواء الذى هو امكان اللفظ هواء وهو يشتمل على اربعة اجزاء من الرطوبة الهوائية وعلى جزء من اليبوسة الهبائية بالقوة القابضة الى جوفك الذى هو منطقة قلبك اى وجهه فى الهواء فتؤلف منهما بعد التقدير بالضغط والقلع والقرع حروفا مشتملة على الاجزاء الخمسة متصفة بصفات مقصودك فتؤلف منها الفاظا هيئية بكيفية مقصودك فتدفعه الى الهواء الذى هو مكان امكانه فيقع جزء ان من رطوبة لفظك وهى مادته المناسبة لمادة مقصودك على ما يشاكله من ارض هذا العرق والجزء وهو الهواء لانه هو الذى يحفظ لفظك ويوصله الى اذن مخاطبك وانى اخذت من الهواء الذى هو امكان اللفظ يعنى ان الهواء المعروف نسبته الى اللفظ المعروف كالامكان بالنسبة الى المواد فان اصول المواد الكونية مثبتة فى فضاء الامكان كالهواء الذى يحمل مواد الالفاظ الصوتية فانه اى الهواء حيث فى فضاء الامكان وهو يشتمل على اربعة اجزاء من الرطوبة الهوائية كما مر ذكره وسنده هى مادة وجود المادة النوعية للفظ وصورتها النوعية التى بها تقوم المادة النوعية هى جزء اليابس فكانت المادة النوعية للاشخاص التى تحتها من هذين الجزئين احدهما الاربعة الاجزاء وثانيهما الجزء اليابس كما تكون المادة النوعية للكتابة من الزاج والعفص واخذ ذلك بالقوة القابضة هى به الجذب الى جوفك وانما اخذه الى جوفك بالجذب لتتمكن من اخراجه ودفعه الى فضاء الهواء بالتدريج ممتدا وتتمكن من تفصيله الى ما تريد من الحروف فتقطع منه الحروف التى تريد تاليفها للدلالة على مقصودك لما بينهما من المناسبة الذاتية والمطابقة الوصفية وهذه الحروف التى هى مادة لفظك حياته اى قوامه وحصول الدلالة به لما بينهما اى بين المادتين اعنى مادة لفظك ومادة مقصودك والصورة لفظك لما بين صورة لفظك وصورة مقصودك من المناسبة الذاتية والمشابهة الصورية فتؤلف منهما بعد التقدير يعنى تقدير حروفك الحروف التى تشتق من الهواء ما يناسب المقصود من الشدة واللين والجهر والهمس والاخفاء والظهور والقلقلة والتفشى وما اشبه ذلك وتؤلفها على هيئة المقصود فى حركاتها وسكونها وتقديم بعض وتاخير بعض كما قال اهل العربية ان مادة لفظ ضرب الفعل الماضى تدل على الحدث وهيئته تدل على الزمان وتقديرها فى

اشتقاقها بالضغط يعني بتضييق المخرج كالشين والصاد والطاء كالطاء والقاف والقرع كالميم والنون
فاذا التفت هو وكان مشتملا على الاجزاء الخمسة الاربعة المادة والواحد الصورة متصفة بصفات مقصودك كما ذكرنا فتولد
منها لفظ هيئته كهيئة مقصودك فتدفعه الى الهواء الذي هو مكان امكانه ومحل تكوينه فيقع يعني من ذلك المؤلف خزان
اي من مجموعه المركب من الخمسة المذكورة من رطوبة لفظك وما خالف من رطوبة لفظك مع ان فيه جزءا يابسا لانه يحل
في الرطوبة فكان ما شابهها كالاكمام وهي اي المادة الرطبة التي هي الجزء ان مادته المناسبة لمادة مقصودك اعني الاخبار
بقيام زيد على ما يشاكله يعني يشاكل هذا الواقع على ارض الجرز من ارض هي العمق والجرز هو الهواء كما مر ذكره لانه يعني الهواء
هو الذي يحفظ لفظك ويوصله ويحفظه وحمايته الفصل له عن التهافت والفناء عند البعد او شدة الهواء او الحجاب فحاله لا يبلغ
الا فراط الشديد ويوصله اي يوصل في تلك الهواء لانه محله الذي تقوم به وتنتقش فيه صورته ويتوجه الى ان يوصله الى
الدافع والحامي والحافظ الى اذن مخاطبك الذي تريد افهامه قيام زيد كما يأتي ليرتسم في الحس المشترك
منه صورة مادة لفظك وصورة هيئته فانه للفظك كالام للجنين وكالارض للماء الذي نزل
من السحاب فينبت به النبات فخرج من لفظك ما على ارض ذلك المعنى وهذا الماء هو الوجود لذلك
المعنى وهو دلالة لفظك على مادته وهيئته الواقعة في الحس المشترك الذي هو الام فينبت المعنى في بطن تلك
الام وهو الخيال بذلك الماء الذي هو الدلالة ويحيى بها ولم يكن ذلك المعنى قبل تلك الدلالة شيئا لان الشيء
انما سمي شيئا لانه مشاء والمشية هي اصل الارادة فافهم — يريد ان الهواء يحفظ اللفظ ويوصله
بواسطة الحمل الى اذنك ليرتسم من تلك الاهتزازات الصورة بالهيئات المخصوصة القارعة لطبل اذنك بالاصوات والحروف وذلك
اللفظ في الحس المشترك الذي هو برزخ بين الشهادة والغيب صورة مادة لفظك وصورة هيئته وهي صور برزخية مكانها
الارض الاقليم الثامن ودهرها على محدد الجهات واعلاه في اسفل الدهر متصلا بالجسم الذاتي اعني جوهر الهباء
والمراد الجسمانية قبل تعلق الصور بها فالحس المشترك بالنسبة الى ما يقع فيه من صورة مادة اللفظ وهيئته بمنزلة الام
للجنين وبمنزلة الارض بالنسبة الى الماء النازل من السحاب لانبات النبات وخرج من لفظك ما هو دلالة على المعنى

ارض

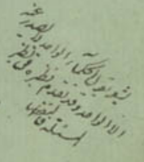
ارض ذلك المعنى وهي النفس التي هي لوح الصور صور المعلوم والمراد بالمعنى هنا ليس المعنى الاصطلاحي الذي يكون في العقل
وهو ذوات نورانية مجردة عن المادة العنصرية والصورة النفسية والمثالية والمدة الزمانية وانما المراد بهذا المعنى ما ينتقش في
النفس من دلالة اللفظ وقابلية النفس وهو حادث بهما بعد وقوع دلالة اللفظ عليه في النفس وليس هذا المعنى قبل ذلك شيئا
ملكا كما قال الرضا للمأمون في بيان ان الحروف ليس لها معان الا في نفسها قال لانه لا يؤلف منها ثلثة حروف
او اربعة او اقل من ذلك كما واكثر الا لمعنى محدث لم يكن قبل ذلك شيئا وذلك لان النفس متهيئة لانتقاش الصور عند ادراك
اسباب ايجادها فاذا ادركت اللفظ وهيئته بان وقع عليها دلالة انتقش فيها صورة ما دلت عليه دلالة اللفظ الموضوع
من صورة مادته وصورة هيئته كما مر فاللفظ كالسحاب ودلالته مادته وصورته كالمطر النازل من السحاب والنفس هي الارض
المنبتة فاذا نزل عليها الماء الذي هو الدلالة فتبارك النفس بثمرات الماء وقابليتها بها وهذا الماء هو الوجود الذي
يكون ذلك المعنى لانه هو دلالة اللفظ بمادته وهيئته على ذلك المعنى وهذه الدلالة هي الواقعة في الحس المشترك ثم تنزل الى
الخيال ثم منه الى النفس فالحس المشترك هو الام اي ام ذلك المعنى المتولد في النفس من تلك والخيال هو بطن تلك
الام فينبت بذلك الماء الذي هو تلك الدلالة ويحيى بها لانه هو شأن الماء ولم يكن ذلك المعنى قبل تلك الدلالة
شيئا كما سمعت عن الرضا وكيف يكون شيئا قبل ان يكون مشاء الا ان الشيء انما سمي شيئا لانه مشاء وقد
اشار الى هذا المعنى امير المؤمنين عليه السلام في خطبة يوم الغدير ويوم الجمعة في الثناء على الله تعالى قال وهو منشئ الشيء حين لا شيء
اذ كان الشيء من مشيئته فاشار الى جهة اشتقاقه من المشيئة وهي اصل الارادة

جليتها

الفائدة

السابعة اعلم انه لما انزل الماء الاول المسمى بالوجود المقيد على ارض الجرز تكون منه الشيء في
ستة ايام الكم والكيف والوقت والمكان والجهة والرتبة ليس شيء منها في الظهور قبل الآخر
وانما هذه مع المادة التي هي حصة الوجود مع الصورة التي هي حصة الماهية هي الشيء ظهر مع
لان كل واحد من هذه الثمانية شرط لكلها في الظهور والشيء الموجود مركب من الوجود والماهية
والستة حدود ومقومات لها — لما اشرنا الى تكوين الخلق الاول المعبر عنه بالهيولى والمادة
النوعية اشرنا في هذه الفائدة السابعة الى تكوين الخلق الثاني الذي تلبس فيه الافراد والحصص الصور الشخصية

رتبة القدر من الافعال الالهية وفيه التكليف الاول وعالم الذر والسعادة والشقاوة والاجابة وعدمها فخلق الله
كل شيء انما يكون في ستة ايام وذلك من قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم وقول الصادق عليه السلام
العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية وما خفي في الربوبية اصيب في العبودية الخ وقول الرضا
قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هنالك لا يعلم الا بما هيهنا الخ فلما نظرنا الى الآفاق والى انفسنا والى العبودية
التي هي كناية عن الآثار والاعراض الاظلة والى الربوبية التي هي كناية عن المؤثرات والمعروضات وذوي الاظلة
الا بما هيهنا وجدنا قول الله سبحانه خلق السموات والارض في ستة ايام يعني في ستة رتب العقل والنفس والطبيعة والمادة
والمثال والجسم وقيل العقول الاربعة والمادة والصورة ووجدنا الانسان كذلك في ستة ايام اي في ست رتب النطفة
والعلقة والمضغة والعظام وكسى اللحم ثم انشأناه خلقا آخر بان نفخ فيه روح الحيوة فعلمنا حيث كان الصانع عز وجل واحدا وصنع
واحدا ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة وقال ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت والحكمة في الكل واحدة علمنا ان ما هناك
كما هيهنا كما ذكرنا ارضا فكذا قلنا فلما وقع الماء الذي كني عنه بالوجود على ارض الجرز اي ارض القابليات تكون منه
اي من الماء ومن الارض اي الصورة منها في ستة ايام يعني ست رتب اليوم الاول يوم الكم واريد به القدر الجوهري اي قدر
المادة قلة وكثرة لا الكم الاصطلاحي فانه من الاعراض وان كان هو جسم نوراني لكن اصل النبي عليه السلام يسمونه
ظل النور وانه عندهم بدن نوراني لا روح له اي لا مادة فيه واليوم الثاني الكيف بجميع انواعه واليوم الثالث الوقت
في كل شيء بحسبه فالاجسام وقتها الزمان اللطيفة للطيف الاجسام كمحدد الجهات والمتوسطة لمتوسطها كالافلاك والكثيفة
لكثيفها كالارض والعقل والروح والنفس والطبيعة وجوهر الهباء اعني المادة قبل تعلق الصور بها وقتها الدهر اللطيفة
للعقول اعني الجبروت والمتوسطة للنفس والكثيفة لجوهر الهباء والمشية والارادة والقدر والقضاء وباقي الافعال وقتها
السرمد اللطيفة للطيفة كالمشية والمتوسطة للمتوسطة كالقدر والكثيفة للكثيفة كالقضاء والامضاء واليوم الرابع المكان واليوم الخامس الجهة وهي
للحال به ويكون من نوعه فمكان السرمد سرمدي والدهري دهري والزماني زماني واليوم السادس الرتبة وهي مكان الاثر من مؤثره في القرب والبعد
ونسبة الشيء الى اصله والى نوعه وهي جهة الاستمداد من مبدئه



وهذه

وهذه الستة المسماة بالايام هي اطوار الحدوث كما قال تعالى وقد خلقكم اطوارا وذلك جار في كل مخلوق وهي متممات
للقابلية والصورة ولهذه الستة لواحق وتوابع ومتممات لها ومكملات وهي كثيرة واصل اللواحق الوضع بانواعه الثلثة
الا ان النوع الاول هو الكون في محل يحل في المكان واما الآخران فهما نظم اجزاء الشيء المصنوع وترتيبها بالنسبة
الى بعضها من بعض والثاني نظمها وترتيبها كذلك بالنسبة الى الامور الخارجة عنه والاذن اذ لا يخرج المصنوع من كتم
العدم الامكاني الى الوجود الكوني الا باذن من الله وان تمت له جميع اسبابه يعني محبوس على باب فوارة القضاء
الالهي حتى يؤذن له بالخروج والاجل بمعنى انه ينتهي وجوده على الوقت المؤجل له وهو وقت الخروج الى الكون ومدة
بقائه في الوجود الكوني ووقت خروجه الى الامكاني والكتاب بمعنى انه متنزل من الخزائن الاولى الى ان يصل الى
عالم الكون والظهور كل مقام مرحلة انتقشت فيه صورته من نوع ذلك المقام ورتبته وهذه الكتب هي خزائنه التي
اشار تعالى اليها بقوله وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ومنها النسب الخارجية والاضافات
ووجدانات القارنات وغير ذلك وهذه الامور المتممات واللواحق مع المادة والصورة كل واحد منها وجوده شرط
لوجود كلها فلذلك صارت الستة في الظهور بحيث لا يتقدم شيء منها على الباقين ولا يتأخر والشيء يقول مطلق مركب من
الوجود والماهية الا ان الماهية التي هي القابلية صورة ذلك الشيء وهذه الصورة مركبة من حدود هندسية وتلك الحدود
هي هذه الستة المذكورة ولواحقها المشار اليها وهذا ظاهر لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد
وانما ذكرنا الستة خاصة لان غيرها كالاوضاع والاذن لها في الظهور واجل البقاء والكتب الحافظة
لهذه المذكورة من حيث هي حافظة ومن حيث هي محفوظة وكالامضاء الذي هو شرح العلل والاسباب
وغير ذلك كلها راجعة الى الستة — انما ذكرنا الستة خاصة لان غيرها يرجع اليها ولو باعتبار ولان
ان بعضها قد لا يدخل ظاهر انهما على بعض الذكر ليتوجه الافهام الى دخولها من غير ان يطيل الكلام بذكرها على الدخول
او ربما استلزم التطويل او ذكر ما يتوقف في بيانه على التطويل ويزيد من الاوضاع ما هو اعم من الوضع الاصطلاحي المعروف
ومن النسب والاضافات والاذن لها في الظهور كما اشرنا اليه سابقا لان الشيء اذا شاء الله كونه واراد تحديده وقدر
حدوده وقضى تركيبه بقي على باب الوجود لعبيد اذا حتى يؤذن له في الخروج وكذا كل جزء من المواد فلا يخرج

من كونه الى عينه الا باذن ومن عينه الى قدره ومن قدره الى قضائه ومن قضائه الى امضائه واما الاجل فكانه يعني
ان الشيء له في كل طور من اطواره مدة من وقته من سرمد او دهر او زمان اذا قطعها خرج منها الى ما دونها في
ادباره والى ما فوقها في اقباله اذا جاء اجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون وقول وجل الفاء شامل لكل [illegible]
معنى انه اذا قضى اجل بقائه في طور اذن له في الخروج منه الى ما بعده صعودا او نزولا والكتاب الحافظ للشيء في جميع اطواره
عبارة عن نقش ذلك الطور في لوح رتبته وذلك النقش كتاب حافظ لما بعده محفوظ لما قبله ولذا قلنا من حيث هي
حافظة ومن حيث هي محفوظة والامضاء اظهار ما قضاه سبحانه شرح العلل والاسباب يستدل به على رب الارباب عز
ذلك كالكتب المشار اليها سابقا وكالاوضاع والرتب وكلها راجعة الى الستة المذكورة نحو ما قلنا فلهذا اقتصرنا
على ذكرها في ذكر المبدا لان الاوضاع لازمة للمكان والجهة والرتبة والاذن والاجل لازمان
للوقت والكتب لازمة للستة والامضاء لازمة لما سبق ومتفرع عليه لان حصول هذه الستة [illegible]
والوجود ولوازمها المشار اليها ملزومة للامضاء في الحكمة ويتفرع عليها والباقي انشاء الله
نذكره فيما بعد — الوضع لازم للمكان كالوضع في الجوهر الفرد لانه بسيط فلا يكون فيه ترتيب من اجزائه
فالوضع فيه انما هو المكان ويدخل فيه الاخيران وهو الترتيب بين اجزاء الشيء بعضها الى بعض وبين اجزائه وغيرها
من الخارجة عنه كالقيام انما يتحقق اذا استقامت فقرات ظهره وكان رأسه مما يلي السماء ورجلاه مما يلي الارض
ولهذا لو استقامت فقرات ظهره وهو نائم فانه ليس بقائم اذ رأسه ليس الى السماء ورجلاه ليس الى الارض في
المكان والجهة فكان الوضع مستلزما للمكان والجهة وكذلك الرتبة ويلزم الاذن والاجل للوقت اما الاذن فانه
يقع في انتهاء الوقت الاول وابتداء الثاني والكتب لازمة للستة لان كل شيء فهو كلمة مكتوبة في محله ووقته بما له
وفي عين محله ووقته مثاله بما هو مثال وكلها من حروف اللوح المحفوظ وكلماته فالستة كتبت في نفسها اذ الكتاب
حقيقة هو النقش لا القرطاس كما قال تعالى ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس وقال تعالى وكتاب مسطور في رق منشور
واما الامضاء فلازم لما سبق من الكون والعين والقدر والقضاء اذ ما لم يمض لم يكن فلا يتحقق شيء الا بالامضاء
ولان كل شيء لا يحتاج الى الوجود الكوني الا وهو علة للشيء ودليل ومدلول عليه وظل لمؤثره وذو

علل

الظل لاثره فيكون في نفسه شارحا ومشروحا فيصدق عليه تعريف الامضاء في حديث الكاظم ع وهذا معنى قولي ويلزم
منه الامضاء في الحكمة لان ما لم يمض لم يكن فكونه دليل امضائه وقولي يلزم منه الامضاء في الحكمة اشارة الى ان [illegible]
بفعله لم يكن واجبا عليه اذ كل ممكن لا يكون عنه تعالى واجبا في حال لم يخرج عن امكانه نعم قد يجب في الحكمة كما اذا [illegible]
ايجاد الشيء في نفسه او الشيء من حيث ماهيته فهذا سبيل الكريم الوهاب يصدق قابليته فاتى الدعاء من بابه فوجب في الحكمة
لجريان اللطف والاحسان لا بوسائله لوعده في صادق كلامه ادعوني استجب لكم فهذا معنى لزوم الامضاء في الحكمة
لانه مما يحكم فيه اذا قضى شيئا فقد ثبت قوابل اكوانه اعني الكون والعين والقدر والقضاء فحينئذ تمت الاكوان وقوابلها
بامضاء كل منها استحقت اظهارها بمشروطة العلل في الحكمة فلزم منها الامضاء لانه في اخر مراتب الشيء متفرع عليها
الباقي من المتممات والمعينات نشاء ذكره لاني كنت عزمت على ذكر اشياء من الاسباب حين كتابة الفوائد ثم عدلت
عن ذلك لان في بعضها ما يخلو عن بلوغ الافهام — ثم اعلم انه قد اختلف الآراء في الشيء
كثيرا ويرجع ذلك الى اربعة اقوال ولا عبرة بذكر غيرها الاول ان الشيء هو الوجود والمهية عرض
حال بالوجود الثاني ان الشيء هو المهية والوجود عارض على المهية الثالث ان الشيء هو الوجود
والمهية انما هي تبعية الوجود الرابع ان الشيء هو الوجود والمهية فهو مركب منهما
اعلم ان الاقوال في الوجود والمهية ما هما والشيء هو احدهما واي شيء هو ام هما معا كثيرة جدا من اراد ان يعرف
كلام امير المؤمنين عليه السلام العلم نقطة كثرها الجاهلون او الجهال على اختلاف الرواية فلينظر الى تلك الاقوال في كتبهم
النقطة التي في هذه المسألة ما اخذ عن العلماء الذين لا يجهلون والذاكرين الذين لا ينسون وهم من الذين
صلى الله عليهم اجمعين والاشارة الى ذلك على جهة الاختصار والاقتصار ان الوجود هو الفايض عن فعل الله سبحانه
لكل شيء فيجب ان يكون جوهرا اذ لو لم يكن جوهرا لكان عرضا لا اختصار فيها ولو كان عرضا لاستلزم سبق معروض
والوجود منه خلق جميع المخلوقات وقد قدمنا ان دخول الغلط من في نحو العبارات التي يبين بها المقاصد [illegible]
كما تقول صنعت الخاتم من فضة والباب من الخشب وقد صرح به الصادق عليه السلام في الحديث الذي سبق ولان الباني

اجزاء الشيء يجب ان يكون اقوى ذاتا ولا يصح غير هذا فاذا تحقق ان كل ممكن زوج تركيبي وجب ان يكون
الممكن المخلوق مؤلفا والتاليف لا يكون بلا مادة يؤلف منها فهي سابقة على التاليف والتاليف هيئة تحدث للمؤلف
فثبت ان كل ممكن مركب من مادة وصورة يحدثها الصانع في المادة والمادة هي اول ما يوجد منه فهي الوجود عند
من له وجدان والمهية هيئة ذلك الوجود ثم الخلق قسمان خلق اول وهو خلق المادة كعمل المداد للكتابة وخلق ثان وهو
عمل الكتابة وهذا هو العلم بالوجود ومعرفته وهو نقطة واما ان الممكن زوج تركيبي فهو حق ولكن المطلوب معرفة ذلك
والعلماء الحكماء اختلفوا في الشيء الممكن ما هو [illegible] الوجود والمهية عرض حال بالوجود وهذا قول اهل التصوف واكثرهم على
ان الوجود هو الله وانه يتطور بالاطوار الخلقية ويلبس الصور ويخلعها من غير ان يتغير في نفسه قال شاعرهم وما الناس
في التمثال الا كثلجة وانت لها الماء الذي هو نابع ولكن يذوب الثلج يرفع حكمه ويوضع حكم الماء والامر واقع
وقال بعضهم ان وجود الاشياء هو المشية وقد اشار الرضا في الرد على سليمان المروزي فقال هذا قول ضرار واصحابه فانهم
يقولون ان المشية تأكل وتشرب وتنكح وتحيى وتميت تعالى الله عن ذلك [illegible] وهذا القول بوجهيه باطل وقيل الشيء هو المهية والوجود
عرض حال بالمهية وهذا قول المشائين والمتكلمين وهذا ايضا باطل لان المهية هي هوية المحدث وانيته ولا يصح ان يكون تقدم
على الوجود لانها اذ جعلت اصلا والوجود عارض عليها وجب ان تكون سابقة على الوجود ولا تكون سابقة الا بوجود فيلزم [illegible]
على انا اذا ارجعنا الى الضرورة وجدنا المهية في السرير لا تتحقق قبل مادته ولا توجد مع وجود المادة بل توجد المادة
ولم يكن سريرا ولا يتحقق السرير الا بالصورة العارضة للمهية وهو على العكس مما قالوا والا لوجدت حينئذ التي بها [illegible]
حدثت قبل وجود الخشب الذي هو المادة فيلزم ان توجد الصورة قبل الخشب وان تكون الصورة هي المعروض والمادة عارضة
الصورة فانية بوجود الخشب قبل السرير وبان هيئة السرير انما توجد بالصورة العارضة وبان العارض مسبوق بالمعروض وبان
اول صادر عن فعل الله سبحانه هو المعروض وبان الانية والمهية مسبوقة بالمشية والمشية مسبوقة بالمادة التي هي متعلق
الصنع فبالصنع حدثت المادة وفي المادة حدثت الصورة التي بها المشية التي تم فيها المهية والانية فظهر لمن نظر
ان الوجود هو المادة وان المهية هي الصورة وانها تابعة للمادة والمادة سابقة عليها ولا تكون الصورة معروضة لها

ويتوهم

ويتوهم ان الوجود والمهية زايدان على المادة والصورة توهم باطل لا يكون جاريا من حكمة ولا هدى ولا كتاب منير
وكيف يقولون الانسان حيوان ناطق ويقولون هو حد حقيقي تام لانه جامع لكل ذاتيات المحدود ويقولون جهة
الحيوان هي المادة وجهة الناطق هي الصورة فاين الوجود واين المهية فان كانا خارجين عن الذاتيات فليس الشيء هو
الوجود ولا المهية وان كانا هما المادة والصورة فالمهية ليست هي الشيء والوجود عارض عليها كما ان الصورة ليست هي
الشيء والمادة عارضة عليها والقول الثالث ان الشيء هو الوجود والمهية انما هي تبعية الوجود اي انما حدثت بتبعية
الوجود والا فليست من الشيء بل ليست مجعولة ولا تشمت اليه الوجود فالشيء انما هو الوجود وحده وهو قول بعض
الاشراقيين وهذا القول مثل الاولين في البطلان لان المهية اذا لم تكن شيئا لم يكن الممكن زوجا تركيبيا وان كانت
شيئا ولكنها غير مجعولة فاسوء حالا لانه يلزم منه ان يكون الممكن بسيطا وليس زوجا تركيبيا وان كانوا يقولون [illegible]
ولكنه من حادث وقديم فهو القول الاول او مثله في البطلان لان القديم ينافيه مطلق التركيب ومجامعة الحادث ودون
قالوا انها لم تكن بجعل محض جاعل بل هي مجعولة بجعل الوجود فهذا باطل لان الجعل ونفسه ان كان بسيطا ليس له الا جهة واحدة
باعتبار واحد وحيثية واحدة فلا يصدر عنه شيئان متضادان فان ثبت مجعوليتها فاما ان تكون قديمة واما ان لا تكون
شيئا وكلا الامرين باطل اذ القدم ينافي التركيب وعدم كونها مجعولة يعني ليست شيئا ينافي كون الممكن زوجا تركيبيا وينافي
كون الشيء شيئا اذ لا شيئية لمن لا ماهية له والواجب تعالى ماهيته نفس وجوده لا انه لا ماهية له واثباتها اعتبارا [illegible]
لانها ان كانت خارجا واذا لم تثبت خارجا لم يكن الشيء ذا ماهية وايضا الشيء لا يصدر عنه فلان متضادان وذلك مثل على كونه
مركبا من ضدين فان زيدا فعل الطاعة وفعل المعصية ويقولون الطاعة نشأت من الوجود والمعصية من المهية فاذا لم تكن المهية
شيئا فكيف يصدر الشيء من لا شيء والقول الرابع ان الشيء هو مركب من الوجود والمهية لانه ممكن وكل ممكن زوج تركيبي
وقد نص القدماء من الحكماء الالهيين ان كل حادث فله اعتباران اعتبار من ربه وهو حقيقته من ربه وهو الوجود واعتبار
من نفسه وهو حقيقته من نفسه وهو المهية وهذا مما لا ريب فيه لانه لو لم يكن له جهة من ربه لاستغنى عنه سبحانه [illegible]
والايجاد ام احدهما ولو لم يكن جهة من نفسه لم يكن هو اياه بل لم يكن شيئا اصلا اذ جهته من نفسه هي شيئيته وهويته [illegible]

يرد على الاقوال الثلثة المتقدمة فهو دليل لهذا القول وهو الحق والجامع لشروط التركيب ان الشيء المخلوق لا يتحقق الا
بفعل وانفعال والفعل من الفاعل والانفعال من نفس المخلوق وذلك مثل علقة فالخلق فالوجود الذي هو المادة من
خلق وهو الذي من ربه والمهية التي هي الصورة من الخلق وهو الذي من نفسه وحيث لا يتحقق الفعل الا بالانفعال كالكسر مع
الانكسار لا يتحقق الوجود الا بالمهية فان فهمت الحق من هذه العبارات المكررة المرددة والا فلا تفهم من غيرها
لان الوجود شرط تكونه صلوح استمرار المهية والمهية شرط تكونها انضدادا واستمرار الوجود فما داما
موجودين متضمين فالشيء موجود ولا شيئية للشيء مع فقد احدهما ولا للاخر والوجود مادة لنفسه
وصورته لنفسه ارتباط المهية به والمهية مادة لنفسها وصورتها ارتباط الوجود بها قال الله تعالى
هن لباس لكم وانتم لباس لهن فهما الشيء فهو مركب منهما ابدا   بعد ان ذكرت ان الشيء هو الوجود
والمهية وانه مركب منهما اذ لا يمكن تحقق احدهما بدون الاخر لان كل شيء ممكن زوج تركيبي ذكرت بعض ما يتفرع على ما ذكرنا وبعض
المباحث لك وجواب اعتراض اورد على قولنا ان كل ممكن زوج تركيبي يعني انه مركب من مادة وصورة وهو انه اذا قيل كل
ممكن مركب من المادة والصورة يعني الوجود والمهية فالوجود نفسه ممكن فهو اذا مركب من المادة والصورة والمهية كذلك مركبة
من المادة والصورة ويلزم التسلسل والجواب اما عن الاول يعني ان احدهما لا يتحقق بدون الاخر لا في اصل الصدور ولا في
الاستمرار فلانا قد قررنا انه لا يمكن بدون الاعتبارين اي اعتبار من ربه واعتبار من نفسه وهذا الملاحظ جار في
صدور الشيء واستمراره لانه متقوم بفعله قيام صدور في الصدور وفي البقاء كما ترى من تقوم النور بالمنير والصورة في
المرآة بالمقابلة واما تقوم احدهما بالاخر وانه لا يمكن ان يكون المخلوق بسيطا مطلقا فلان المخلوق لما لزم ايجاده الفعل
والانفعال وهما متضادان لان الفعل من الفاعل والانفعال من المفعول والفعل نازل من العالي على السافل والانفعال
بالكون من السفل الى العلو والفعل جهة الفناء الذي هو البقاء والانفعال جهة البقاء الذي هو الفناء والفعل منشأ الفقر
الذي هو الاستغناء والانفعال منشأ الاستغناء الذي هو الفقر والفعل مبدأ الموافقة والطاعة والانفعال مبدأ المخالفة
والمعصية تعذر قيام الشيء المحدث بدون ما يتحقق الا به من نحو ما ذكرنا ارتباطه بها في اختلاف الجهتين اللتين لا ينفك

عنها ولو شاء الله شيئا كان ما شاء ولكنه للظهور موقف طور ما تدركه العقول والى عدم ايجاد البسيط والى امكانه
في مشيته اشار الرضا بقوله ان الله لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته دون غيره للذي اراد من الدلالة عليه واما
ان كل واحد منهما مركب من المادة والصورة حتى الصورة في المرآة مركبة من المادة والصورة فلانا قلنا ان واحدا
منهما لا تقوم بدون الاخر فاذا اعتبرنا الوجود نفسه لتحقق في التعبير عنه وفي المفهوم وفي الذهن كانت مادته نفسه
وصورته انضمام المهية اليه اما في التعبير عنه فلانك تقول وجود فتظهر بافراده اعتبره وهي الماهية فلانها لازمة له لا تكن عنه
اذا اعتبر له اعتبار من نفسه لانه هو المهية كما مر واذا اعتبرنا المهية نفسها كذلك كانت مادتها نفسها وصورتها ارتباطه
بها بمعنى انها اذا ذكرت في العبارة عنها وفي مفهومها وفي الذهن لزمها نوع وجود ما به تظهر في محل ما ذكرت
به وما ذكرت مبينة لها فهو صورتها وفي التأويل من لباس لكم وانتم لباس لهن وهذا في تأويله والمتمثل به على
ما ذكرنا في امر الوجود والمهية والاصل في الاسباب والمسببات انها ترتبت صعودا ونزولا انتهت الى التضايف والتساوق
في الظهور فينقطع التراقي المذكور لانه اذا فقد احدهما فقد الاخر واذا وجد احدهما وجد الاخر هذا في الشيء يكون
الوجود مادة والمهية صورة ما داما موجودين متضمين لحظ احدهما مع الاخر في الشيء المركب منهما واذا اعتبر احدهما كان
مادة نفسه ولزوم الاخر له صورة كما قلنا واذا اجرد في الذهن عن الارتباط منهما كان تصور الوجود وحده او المهية
وحدها كان كل واحد منهما مادة نفسه وصورته هيئته ذهن المتصور ولونه ومقابله ومثل هذا او آية الصورة في المرآة
من عرف احدهما عرف الاخر ومن جهله جهل الاخر فمادة الصورة في المرآة صورة المقابل المنفصلة اعني ظل صورته
اللازمة له وصورتها هيئة المرآة في الاستقامة والاعوجاج ولونها في البياض والسواد ومقابلها في الصفاء والكدورة
فلم يكن شيء من الممكنات الا وهو مركب من المادة والصورة والمادة هي الوجود والصورة هي المهية فمن قال بغير هذا
من المؤمنين فاسأل الله ان يصلح وجدانه ويعرفه مذهب سادته   فالوجود جهة فقره الى الله
وهو جهة استغنائه والمهية جهة استغنائه وهو جهة فقره فافتقاره استغناؤه ووجود
واستغنائه فقره وعدم قطره بالفؤاد حق وبالقلب حقيقة ونظره بالتراب باطل وبالنفس سراب

لان الوجود متقوم بالوجود المتقوم بالحق والمهية متقومة بالوجود نفسه من دون
الوجود المتقوم بالحق وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله   الوجود له نسبتان احدهما الوجود
الحقيقي هو الذي تؤخذ منه حصة وتضاف اليه الهيئة النوعية اعني الهيئة حصة فيكون منه مادة نوعية كالمداد المركب من الزاج
والعفص ويسمى هذا الوجود الوجود الاول ونزع المهية المهية الاولى ويكون منهما الخلق الاول واذا اخذ منهما من هذا المكون حصة
من هذا الخلق الاول الذي ربما اطلق عليه الوجود الثاني واخذ منه من الصورة الشخصية يكون منها الشيء الشخصي او النوعي الثاني
او الجنسي الاضافي كل في مقامه ويسمى هذا الذي اخذ منه حصة اي مادة الشخص بالوجود الثاني والذي اخذ منه حصة الصورة بالمهية الثانية
ويكون منهما الخلق الثاني وبيانهما ان الشيء سواء كان شخصيا ام نوعيا ام جنسيا ان لوحظ انه نور الله وانه شعاع آية فهو وجود
ولذا يعرف به الله كما قال امير المؤمنين عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه وان لوحظ انه هو هو وظلمة لا كونه ان
يعرف الله سبحانه والا لوقع التشبيه فالوجود حقيقة نور الله واثر فعل الله لانه حقيقة الشيء من ربه سواء كان في الخلق الاول
ام الخلق الثاني وهو معنى قولنا فالوجود جهة فقره الى الله تعالى لانه كالنور ليس هويته الا ظهور المنير به واذا اعتبر فقره
الى الله سبحانه بحيث لا يجد نفسه كان هو جهة استغنائه يعني بالله لقوة قابليته لفعله تعالى حتى انه لم يشهد له انية كنور السراج فانه
نور السراج وظلمته والمهية جهة استغنائه يعني عن ربه يعني انه انما نظر الى نفسه وهذا هو جهة فقره لعدم قبول المدد
بنظره الى نفسه وهو المهية فافتقاره الى الله سبحانه استغناؤه ووجوده واستغناؤه عن الله بنظره الى نفسه فقره وعدم قال الفقر
سواد الوجه في الدارين فنظره اي نظر المرء مثلا بالفؤاد حق لان الفؤاد هو النور الذي ينظر به صاحب الفراسة من المؤمنين
واصحاب التوسم من الطاهرين صلى الله عليهم اجمعين وهو الوجود الذي خلق منه وهو النفس اي الذات التي من عرفها عرف ربه
اعني حقيقته من ربه وهو الوجود وهو الوصف الذي ليس كمثله شيء اي وصف الله سبحانه نفسه لخلقه ليعرفوه بها بمعنى انه ليس
كمثله شيء ولا انك ان تنظر بهذه العين نوعا اي وجه عيناني لان الحق يريد منه ما يعرف الله سبحانه ووصف
به من العلم والقدرة والسمع والبصر التي هي ذاته ونظره بالقلب حقيقة لانه انما يدرك ما كان من نوع المعاني المجردة
عن المادة العنصرية والمدة الزمانية والصورة الجوهرية والمثالية وهو من الحقيقة ما دخل في الامكان من الحقايق
ونظره بالتراب اي بالاجسام والجسمانيات باطل يعني انه لا يصل الى معرفة العالم الالهية وانما يدرك

نوعا كالالوان مدركه بنظره وبسمعه وبلمسه وبذوقه وبشمه او يعني ان نظره بالمهية باطل لان المهية التي هي الانفعال خلقت
من الكثف الانيات وظلمتها وهو التراب الذي هو اسفل الاجسام والعناصر واشدها ظلمة فيدرك بها الباطل
ونظره بالنفس سراب يعني ان النفس لا تدرك الا الصور التي لا تعرف بها البسايط الحقيقية انما تحذو الادوات ان بها
تشير الآلات الى نظايرها فان كانت النفس هي الصدر فتنظر الى صور المعلومات الكلية لانها مستمدة من العقل اذ هي
ومن النفس ليست مرادة هنا وانما النفس المرادة هنا هي الامارة بالسوء التي هي ضد العقل وهي وجه المهية ووزيرها فلا
الا المعصية واذا نظرت انما تنظر الى الباطل ولذا قلت ان نظر الانسان بالنفس سراب لانها تموه بالباطل في صورة الحق
كما يوهم السراب الماء على الظمآن وانما قلنا ان نظر الانسان بالوجود حق لان الوجود والذي هو الفؤاد متقوم بالوجود
الذي هو المشية المتقوم بالحق سبحانه اي تقوم بفعله وبمشيته على ظاهر الحال تقوم صدور بفعله وعلى الحقيقة فالمراد بالحق
مجمع الفعل وما تقوم به اعني المقامات والعلامات التي لا تعطيل لها في كل مكان والمهية هو انما قلنا بان نظر الشخص بها باطل
لشدة ظلمتها وبعدها عن النور الذي تدرك به الاشياء على ما هي عليه لانها في كونها متقومة بالوجود تقوم ركني بنفسها حقيقة
من نفسه وهي الانية السوداء المظلمة فهي تنتهي اليه من جهة الحقيقة لا من حيث كونه نورا واثرا فيكون مثلها محسا
فشأنها في نفسها وفي تقومها بالوجود باشباهها اليه كمثل الظل من الجدار في نفسه من كونه ليس من الشمس ولا يعود اليها ومن
كونه في اصله من الجدار المظلم المكني به عن نفس النور من حيث نفسه لا من حيث المنير فهو منتهي الى الجدار وان كان بالشمس وهو
ما دل قوله تعالى وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله وقومها النفوس الامارة بالسوء فافهم
وهذا هو الهيولى للانسان وهو بمنزلة المداد المركب من صمغ وسواد وزاج وعفص وملح وصبر ونبات
واس فكما ان المداد من حيث هو صالح للاسم الشريف والاسم الوضيع وانما تمييز بينهما الصورة الثانية
اي الكتابة بهيئتها وهي المهية الثانية كذلك هذه الهيولى المركبة من الوجود والماهية صالحة
للمؤمن والكافر ولا يتميز الا بالصورة الثانية التي هي الخلق الثاني وهي المهية الثانية
المراد بالاشارة اليه بهذا هو المركب من الوجود والمهية التي هي نفسها له عند اول تكونه وذلك في الخلق الاول هو الوجود

مادة الاشياء كما ان المركب مادة للكلمات المكتوبة فهو بمنزلته في التأليف وفي الايجاد منه لان الوجود المذكور مركب
من ثمانية اشياء وجود وماهية وكم وكيف ووقت ومكان وجهة ورتبة كما ان المداد مركب من صمغ ليربط بالقرطاس فلا يمحى
وسواد ليكون له جرم لطيف ليسيل على ما تحتاج اليه ولطف المداد محتاج مع زيادة تسويده وزاج ليحمل بحرقه للصمغ ادراره
ثباتا وعفص ليحرق ويحمل منه مع الزاج سوادا فاقعا ولم ينقطع لزوجته عفصية على الجريان ودهن بكسر الالف ليمنع الذباب من ان
ونبات ليكون رقاقا ودسم ليكون شديد الجريان والوجود يؤخذ منه حصة لخلق الانواع من الكلي ولخلق الافراد من
النوعي فكان المداد من حيث هو صالح للاسم الشريف والاسم الوضيع ما دام لم يكتب به وكان في الدواة تام في العلم كذلك الوجود
المذكور صالح ان يكون مادة للانسان الشريف اذا ضم اليه طينة اجابة الحسنى وللمنافق الوضيع اذا ضم اليه طينة
عدم اجابة وانكاره السوى والمراد بالطينة التي اشرنا اليها الطينة المذكورة في الاخبار هي صورة اجابته وانكاره و
منها داعي الخير اذا كانت محبته وداعي الشر اذا كانت منكرة ولهذا قلنا وانما تميز منها الصورة الثانية في الخلق الثاني
مثل الكتابة تميز الحصص الماخوذة من المداد بهيئاتها اللاحقة لها وكذلك الحصص الماخوذة من الوجود لما ترد اليه اعني الهيولى
المركبة من الوجود والماهية فان الحصص الماخوذة منها تتميز بالهيئات كما تميز الكافر من المؤمن بالمشخصات التي هي
الهيئة الثانية فان الله سبحانه يقول كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين الاية
فسئلهم لعله بهم حين سئلهم ان ينبئهم فقال الست بربكم ومحمد نبيكم وعلي وليكم فقالوا باجمعهم
بلى منهم من قالها مصدقا بلسانه وقلبه عن علم كما قال الله الا من شهد بالحق وهم يعلمون فخلقهم من صورة
التصديق والمعرفة وهي الصورة الانسانية وهي هيكل التوحيد وهي من فلك البروج وهم المرسلون والانبياء
والصديقون والشهداء والصالحون فسالهم بايجادهم لعلمه الامكاني قبل سؤالهم بانبيائهم
حين السؤال اي حين سأله بقوابلهم ان يوجدهم وهو قولي ان ينبئهم فقال الست بربكم لايجاد جسده ومحمد نبيكم
لايجاد نفسه وعلي وليكم لايجاد عقله فقالوا باجمعهم يعني الخلق بلى منهم من قالها مصدقا بلسانه وقلبه فمن صدق
بلسانه خلق جسده ومن صدق بخياله ونفسه خلق نفسه ومن صدق بقلبه خلق قلبه اذ الشيء انما يخلق بقبوله

بكل

بخلق لا قبله ولا بعده ثم دعاهم كما دعاهم اولا فقال الست بربكم فشهدوا ان لا اله الا هو ومحمد نبيكم فشهدوا ان محمدا
رسول الله صلى الله عليه وآله ونبيه وعلي وليكم فشهدوا ان عليا ولي الله وذلك عالم في المراتب الثلث فكانت الدعوة
الاولى بحكم ما بالقوة والدعوة الثانية بحكم ما بالفعل ولا شك ان ما بالقوة يسبق في اصل الكون ما بالفعل كالسنبلة فان
الحبة في العود الاخضر بالقوة ثم تكون في السنبلة بالفعل ولا شك ان الحبة الموجودة في العود الاخضر بالقوة سبقه بالحبة
التي زرعت فنبت منها العود الاخضر والسنبلة فما بالفعل سابق على ما بالقوة لان ما بالفعل اقوى واشد مما بالقوة و
لا يجوز ان يكون الفائض عن المبدا الفياض اضعف مما يكون بعده ومن اثره فافهم فاذا فهمت هذا فاعلم ان الوجود
روح الوجود التكويني لتوقف الايجاد على القبول والقبول تشريعي يترتب عليه التكويني فخلق سبحانه الجميع باجابتهم لما
لكونهم عن علم بما اجابوا به وبصيرة قال الله عز وجل ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق وهم
يعلمون فخلقهم من صورة التصديق والمعرفة ونعم الصورة هي الصورة الانسانية التي هي هيكل التوحيد وذلك لان هذه
الصورة من خطوط تحدث وتصورت خط التوحيد وخط العقل وخط العلم وخط العمل وخط التقوى وخط الطاعة وخط
الرضا بقضاء الله وقدره ومثال ذلك من صدور الخير وصاحبه الصورة الانسان موحد مؤمن عامل عالم مطيع راض
وهم المرسلون والانبياء والصديقون والشهداء والصالحون وانما كان لهم الصنع الجميل لان الله سبحانه حين
فرق لهم المادة من الوجود جعلهم صالحين لقبول الخير والشر وهو قول الصادق حين سئل كيف اجابوا وهم ذر فقال عليه السلام
جعل فيهم ما اذا سئلوا اجابوا اه والمراد بهذا القبول هو الصلوح للخير والشر والتمكين من فعل ذلك بما جعل لهم من الالات
والقدرة والالة وتخلية السرب ثم كشف لهم عن الكتاب الاعلى وهي الصورة المنقوشة في عليين وعليون على الجنة وهو باطن
فلك البروج كلا ان كتاب الابرار لفي عليين وما ادراك ما عليون كتاب مرقوم وتلك الصور صور الطاعات صورة العلم
وصورة الصلوة الصحيحة وصورة الزكوة وصورة الصيام وصورة الحج وصورة الايمان وصورة التسليم وصورة الرضا بقضاء
الله وما اشبه ذلك من صور الاجابة بالطاعات ثم كشف لهم من الكتاب الاسفل اعني الصور المنقوشة في سجين وهي الصخرة
تحت الارض التي ذكرها لقمان وهي ظاهر الثرى الذي تحت الظلمة التي تحت جهنم كلا ان كتاب الفجار لفي سجين وما ادراك ما

سجين كتاب مرقوم ونعم الصور صور المعاصي صورة الجهل وصورة ترك الصلوة وصورة الصلوة الباطلة كصلوة المرائي وصورة منع
الزكوة وافطار شهر رمضان عمدا وصورة ترك الحج مع الاستطاعة وصورة الجحود والالحاد والانكار وصورة
وعدم الرضا وما اشبه ذلك فاوحى اليهم يا عبادي اني ادعوكم الى النجاة فمن اطاعني البسته صورة اجابته من الصور التي
وجعلتها صور محبتي ورضاي التي بها يصل الى غفراني ويسكن جناني ومن عصاني ولم يجب دعوتي البسته صورة جحوده وانكاره
واستهزائه واستكباره من صور معصيتي وسخطي التي بها يصل الى غضبي وجهنم فلما دعاهم سبق السابقون الى الاجابة ظاهرا
وباطنا فخلق كل واحد من الجميع باجابته الى الدعوة وتفاضلوا بنسبة مراتبهم في السبق الى الاجابة ومن لم يجب خلقه من
عدم قبوله واعطى كل ذي حق حقه فخلق الحسنى على الجميع بما اجابوا من العلم والعمل ومنهم من قالها بلسانه
وقلبه منكر مكذب غير قابل فخلقهم من صورة التكذيب والانكار والجحود وهي الصورة الحيوانية الشيطانية
وهم الكافرون والمنافقون واتباعهم ممن تبين لهم الهدى فاعرضوا عنه ومن طينة خبال وهي سجين و
انما كانت في الدنيا صورهم الانسان لاجابتهم باللسان الذي هو ادنى وفي الاخرة تسلب منهم وتظهر
صورهم الحقيقية التابعة للقلب من قالها اي الاجابة بلسانه خلق ظاهره في الدنيا على الصورة
الانسانية لاجابته بلسانه الذي يدل على ظاهره واما قلبه فانه منكر لما اجاب مكذب فخلقهم في بواطنهم بصورة التكذيب
والانكار والجحود وهي الصورة الحيوانية الشيطانية لان حدودها التي تقومت بها كما ذكرنا قبل من النفوس هي الجحود و
الانكار وعدم ترك الصلوة وعدم ترك الزكوة وعدم ترك الصوم وعدم ترك الحج وما اشبه ذلك وهؤلاء الكافرون والمنافقون
والمشركون وكل من انكر الحق من الاولين والاخرين واتباعهم ممن تبين لهم الهدى فاعرضوا عنه الا الاتباع لان
لا يكون من لا يتبين له الهدى منهم فلا امر به بالتقييد الا الاتباع اذ منهم من لا يتبين له الهدى وهم من اهل
الثالث كما يأتي وهذه الصورة التي خلق منها هؤلاء اعني اهل القسم الثاني وهم الكافرون والمنافقون والمشركون ممن تبين لهم
الهدى هي طينة خبال وهي سجين التي كتب فيها اعمال الفجار وهي امثالهم في اعمالهم ومعنى كون كتاب الفجار في
سجين انهم اذا عملوا اعمالهم مثلت اعمالهم المعاصي في الوقت مثلا فانك اذا شاهدته لا تراه الصورة ومثاله في غيب ذلك المكان

لكنك

من السوق ووقته فانما كل الشيء حيالك الى ذلك المكان وذلك الوقت رايت بحيالك صورته وذلك العامل المعصية
ومثاله عاملا تلك المعصية ابدا ولو رايت اخر في ذلك المكان ووقته او قبله او بعده عاملا لشيء من الطاعات فانك كلما التفت
بحيالك الى ذلك المكان وذلك الوقت رايت مثال ذلك الاخر عاملا تلك الطاعة في غيب ذلك الوقت وذلك المكان
ومثال عامل المعصية في غيب ذلك الوقت وذلك المكان الذي هو السوق هو من سجين يعني ان المكان الذي فيه مثال العاصي
من غيب السوق هو مكان من سجين الذي هو كتاب الفجار والمكان الذي فيه مثال عامل الطاعة من غيب السوق هو مكان
من عليين الذي هو كتاب الابرار فالاول هو تحت الظلمة التي هي تحت جهنم التي هي تحت البحر الذي
تحت الحوت التي هي تحت الثور الذي هو تحت سجين اعني الصخرة التي قال لقمان فيها فتكن في صخرة او في السموات او في
الارض فهذا الكتاب اصله في الثرى ووجهه في سجين والثاني اعني الذي فيه مثال عامل الطاعة فوق الطبقة التي هي فوق
المادة التي هي فوق المثال الذي هو فوق الجسم الذي هو فوق محدد الجهات الذي هو فوق عليين اعني باطن فلك البروج
فهذا الكتاب اصله في اللوح المحفوظ ووجهه في فلك البروج وان قدر انهما في مكان واحد من السوق هذا عامل المعصية
وهذا عامل الطاعة واذا التفت بحيالك الى المثالين في مكان واحد وفي الحقيقة مثال عامل المعصية في سجين تحت الارض
الحامل للارض السابعة وبينك وبينه اربعة الاف سنة وخمسمائة سنة ومثال عامل الطاعة في عليين فوق فلك البروج وبينك
وبينه ثمانية الاف سنة وانما كانت في الدنيا صور المنافقين والكفار صور الانسان لانهم اجابوا بالسنتهم
التي هي في الات الادراك والتبليغ فاذا كان يوم القيمة واشتغل الخلق عن الدنيا تخلف عنهم ما ليس لهم سلب
عنهم الصور الانسانية وظهر صورهم الحقيقية التي هم عليها في نفس الامر وفي الواقع لان كل شيء يرجع الى اصله وهؤلاء
اعني الكفار والمنافقين الذين انكروا من بعد ما تبين لهم الهدى حين قال لهم تبارك وتعالى الست بربكم قالوا بلى فخلق
صورهم الظاهرة من صورة الاجابة وهي الصورة الانسانية وحين قال لهم ومحمد نبيكم سكتوا ثم نطقوا انه تعالى
ما اراد بذلك خصوص طاعته بل اشغل منها الى طاعة رسوله والرسول له ولاية ما الا انه مبلغ فرجع امره وطاعته
الى الخالق تعالى لكن انه تفضل كما حكى الله سبحانه في كتابه يريد ان يتفضل عليكم فسكتوا ليطلعوا ما يستقر الامر عليه فقال الذين

الى التبليغ ربما يهون الامر عليهم فيستدركوا الاجابة وان تعدى طلبه الى اعظم من ذلك انكروا الكل لانه يكون اسهل من
ان يكون بعد الاقرار بالكل فلما قال لهم وعلي وليكم انكروا وقالوا قد رضينا بما طلبت اولا حتى توصل الى ان يولي علينا من
يعمل بما يراه فيسلبنا من الامر ونحن لا نرضى بذلك فحكم عليهم بانكارهم كما قال بل طبع الله عليها بكفرهم
ومنهم من قالها بلسانه وقلبه واتفق لم يغير ولم يجحد وهؤلاء خلقهم الله تعالى من الصورة الانسانية ظاهرا وباطنا الاقرار
السابق ولم يخلق بواطنهم حتى يغيروا او يجحدوا فخلقهم من حالهم وهم مختلفون منهم في الدنيا ومنهم في البرزخ
ومنهم في الآخرة فمن خلق باطنه انسانا دخل الجنة ومن خلق غيره لا يدخل النار هو لا هم الخ الثالث
وهم الذين لم يغيروا ولم يجحدوا وسوا اجابوا من غير معرفة بالكل ام اجابوا بالبعض من غير معرفة الا انهم مجبون على وفق طبائعهم
عرضت لهم موانع في طبائعهم وعوارضها الذاتية والعقلية والنفسية وهذه العوارض مختلفة في الشدة والضعف فمنهم من موانعه ضعيفة
فتضمحل في الدنيا فيغير في الدنيا ويلحق بالسابقين او يبكر في الدنيا ويلحق باضدادهم ومنهم من موانعه متوسطة في القوة والضعف
فيغير في البرزخ او يبكر ويلحق كل بنوعه ومنهم من موانعه شديدة فيلبث عند الى يوم القيمة حتى تأخذ الارض ما فيه من موانعه مع ما تعلقت
من اجسامهم الظاهرة والتعليمية فيجدد له الخطاب التكليفي بمعنى انه يقع عليه لا بمعنى انه انقطع واضمحل ثم حدث بل لانه بقي بعد انقطاع
المكلفين على اجابته فلم يظهر لعدم وجود ظهور متعلق به فلما فاتت القيمة ووجد المكلفون وهم الذين لم يعلق الخطاب الا بظواهرهم
اذ لا بواطن لهم وزالت عنهم الحجب المانعة وقع عليهم الخطاب التي هي لم تظهر صورته في الدنيا لعدم وجود القابل والوجود المانع
فلما زال المانع ووجد القابل ولما وجد القابل وجد المقبول فاما مؤمن واما كافر وولي فخلقهم من حالهم اي ما تقدم من الحال التي
وقع عليهم فيها السؤال وهي اجابتهم بالسنتهم لاضطرارهم الى الايجاد فاذا كان يوم القيمة واجاب منهم احد خلق الله باطنه
باجابة لسانه فكان مع المؤمنين فدخل الجنة ومن انكر منهم خلق الله باطنه بانكاره شيطانا واجروا فكان مع الكافرين
فدخل النار   فهذه الصورة التي خلقت من الاجابة او الانكار هي الطينة وهي الام التي
يسعد في بطنها من سعد ويشقى في بطنها من شقي وذلك سيدان اعلمهم بالطينة الطيبة
التي هي الاجابة والطينة الخبيثة التي هي الانكار وانه سبحانه لا يخلقهم الا على ما هم عليه ولو خلقهم

على غير ما هم عليه لم يكونوا اياهم بل كانوا غيرهم   ان الصورة التي خلقهم فيها ومنها وعليها هي الطينة
التي خلق الله تعالى المسرلين منها فالاجابة لدعوة الله عز وجل هي الطينة الطيبة التي خلق المؤمنين منها واقامهم فيها وقررهم
عليها والانكار لما دعى اليه هو الطينة الخبيثة التي خلق الكافرين منها واقامهم فيها وحبسهم لها وقررهم عليها بسليم البيان والصورة
كما تقدم هي الام وقال عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه والام هي الصورة لانها هي
علة لانه عز وجل لا يخلق الخلق الا على ما هم عليه والذي هم عليه عملهم ووصفهم وهو سبحانه يجزيهم وصفهم انه حكيم عليم ولا يجوز
تعالى ان يخلقهم الا على الاختياري كما قال بل طبع الله عليها بكفرهم خلقهم على ما هم عليه ولو خلقهم على غير ما هم عليه اي غير
اعمالهم لما كانوا اياهم بل يكونون غيرهم لان صورهم غير صورهم بل هي صور غيرهم فهم غيرهم كما لو خلق السعيد بصورة الشقي والشقي
بصورة السعيد لم يكن السعيد سعيدا والشقي شقيا حيث اثبت للسعيد الشقاوة وللشقي السعادة فيمتنع الايجاد لعدم جريانه على مقتضى
الحكمة والجريان مدوح على مقتضى الحكمة والمنع على غير مقتضى الحكمة انما يكون للحاجة اليه او الظلم واذا انتفيا عن الغني المطلق
عز وجل لم يحسن الايجاد الا على خلقهم على ما هم عليه لا على غير ما هم عليه   ولو لم يقبلوا وخلقهم من الانكار
وجعل لهم ما جعل للقرين لوقع التنافي في خلقهم وخلقه اياهم لان خلقهم كما هم مناف لجعلهم كالمطيعين وجعلهم
كالمطيعين مناف لخلقه كما هم وخلقه كما هم مناف لخلقه لهم لبس كما هم ولو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السموات
والارض ومن فيهن بل اتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون   هذا من نحو ما ذكرنا قبله في البيان و
ان كان فرضا اخر لان الاول راجع الى الخلق الاول وهذا الى الخلق الثاني وهو انه تعالى لو خلقهم من الانكار لانكارهم
وعدم قبولهم وجعل لهم من الجزاء الوجودي والشرعي ما جعل للمقربين من الجزائين لوقع التنافي في خلقهم المقتضي لعدم خلقهم
اما لكونهم غيرهم واما لكونهم اياهم لا اياهم ووقع التنافي ايضا في خلقه اياهم الذي هو فعله فيكون فاعلا لهم غير فاعل لهم
كونه فاعلا فلفرض كونه فاعلا لهم واما كونه غير فاعل لهم فلعصمته عن الظلم والحاجة فلا يصدر عنه ما يخالف الحكمة وفي خلقه
اياهم اي في الصنع المتعلق بايجادهم حين ايجادهم لان خلقهم كما هم ان يخلقهم اجابوا به دعوته من الانكار والجحود وهو
مناف لجعلهم كالمطيعين وجعلهم كالمطيعين مناف لخلقه كما هم وخلقه كما هم مناف لخلقه لبس كما هم كما تقدم فيقع التنافي

في الفعل والمفعول قال الله سبحانه ولو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السموات والارض ومن فيهن يعني لو جرى فعل الله على شهوة
كل واحد لاراد شخص ودار الفلك سريعا ليذهب الليل او النهار على حسب شهوته واراد شخص ان يلبث ليبقى الليل او النهار على حسب
شهوته واراد اخران يكون الاطول هو الليل والاقصر هو النهار او لا نهار اصلا واراد اخر بالعكس واراد شخص ان يمطر الارض
ويثبت النهار واراد واحد بالعكس فتفسد السموات والارض ولو اراد شخص ان يصنع صنعة وعدوه يملكان واراد ان يصنف هو او
فتفسد من فيهن لانه ان اتبع الكون وما يتوقف عليه من الحق ارادة واحد دون اخر لزم الترجيح بلا مرجح وان اتبع ارادات الكل
وهي مختلفة لزم ما ذكرنا واشباهه فرد سبحانه وتعالى عليهم بما فيه الحق الذي به قوامهم وقوام نظامهم فقال بل اتيناهم بذكرهم اي
بما ذكرناهم او بما ذكروا به من سؤال وانهم من كونهم مذكورين بما هم عليه او ذاكرين لما هم عليه يعني اتيناهم بما هم عليه من الكونيات
الوجودية وتشريعاتها ومن التشريعات الكونية ووجوداتها فهم عن ذكرهم اي عن ذكرنا اياهم بما هم عليه ومايقتضي من التكاليف
وعن ذكرهم ايانا بالسؤال السابق المبهم لما هم عليه ومقتضيه ذلك من التكاليف وعن شرفهم وشرف نبائهم بما فيه نجاتهم مما يكرهون
وفوزهم بما يريدون ويطلبون ولكنهم لا يعلمون معرضون عن ذكرنا لهم بما هم عليه مما فيه فوزهم بما يحبون وعن ذكرهم انفسهم
يشتهون وهم لا يعلمون لانهم يشتهون ما تشتهي انفسهم والذي تشتهي انفسهم على الحقيقة هو ما اتيناهم به وذكرناهم به وما
يشتهون الآن ليس شهوة لانفسهم في نفس الامر وانما زين لهم حتى توهموا انه مطلوب حسن وهو مستقبح لمظهرها الى ان ما
فانه في نفس الامر حسن بل قبيح واذا اردت ان تعرف قبحه فافرض وقوعه من الاجنبي بامه من محارمك تعرف قبحه
وفي الآية اسرار يطول بذكرها الكلام   فهذا هو الخلق الثاني تحت النور الاخضر في عالم الاظلة وهو
في ورق الآس فكانوا في الذر كما قال هؤلاء للجنة ولا ابالي وهؤلاء للنار ولا ابالي ثم كسرهم في النور الاحمر
معنى قوله عليه السلام ثم رجعهم الى طين الطينة   يعني ان ما تقدم من ذكر الست بربكم الى هنا هو الخلق الثاني الذي
وهو الخلق الذي اسبهم فيه الصور الشبحية التي تمايزوا بها وتميزوا لان الخلق الاول الذي هو المادة والصورة النوعيان
بمنزلة المداد للكتابة فهذا ايضا تكليف تشريع وجودي والخلق مكلفون به وسكنة في البادي فهي على ذلك التكليف
ادراكه فوجب ان يجري عليهم التكليف والا لكان عندهم تكليفا بالا يطاق وسكنة تعالى حيث اجرى حكمته باختياره لا

من المبادي الوجودية حتى التكليف المترتب عليه واذا كشف للمكلفين عن بصائرهم الاغطية وجدوا الطينة اي الصورة و
وجدوا الرسل عليهم تجري بتلك التكاليف ويجري عليهم ما لهم وعليهم وما ربك بظلام للعبيد ثم انه من الخلق الاول للخلق الثاني
حصصا متساوية في الصلوح للاجابة والانكار فامرها ونهاها فخلقهم بذلك الامر والنهي فيما شاء وهذا هو الخلق الثاني و
قد كانت الخلائق المكلفون تحت النور الاخضر والنور الاخضر هو اللوح المحفوظ والنفس الكلية وهي سدرة المنتهى وشجرة طوبى
والخلائق اوراقها والاوراق تحت الشجرة في الرتبة فهذا معنى كونهم تحت النور الاخضر لانه هو الشجرة وهم الاوراق في عالم
الاظلة كما ترى في ظلك الشمس في ورق الآس لانهم قبل ان يستعملهم التكليف اوراق في النور الاصفر وهو الروح الكلية
على هيئة ورق الآس وذلك لانهم باعتبار تساوي جهاتهم وجهتهم الى مبدأ لا جهة له توجهوا اليه من كل جهة فكانوا على هيئة
الدائرة لتساوي جهاتهم وتوجهاتهم الى كل جهة وهذا في النور الابيض الذي هو في اول الدهر وهو العقل الكلي فلما نزلوا
الى النور الاصفر كانت اعاليهم متوجهة الى العقل في الجهة العليا واسافلهم مرتبطة بالنور الاصفر والروح الكلية فكانت اعاليهم
الطف وارق من اسافلهم لقربها من العقل والنور الابيض واسافلهم اغلظ واكثف لقربها من النور الاصفر الذي هو الروح
فانجذبت اعاليها الى العالي واسافلها متعلقة بالاسفل فامتدت كالاوراق فكانت اعاليها ارق وادق للطافتها
ودقتها وكانت اسافلها اعرض واغلظ لكثافتها وغلظها فكانت في هيئتها اشبه الاشياء بورق الآس المعروف
فاطلقوا عليها ورق الآس فلما نزلت الى رتبة النفس ثم تمايزت تحت النفس وقوى فكانوا في الذر يعني بعد ان قال لهم
الست بربكم ومحمد نبيكم وعلي وليكم بعد النور الاخضر اعني اللوح لانه هو الشجرة وهم اوراقها وقعت عليهم الكلمة فقال للمجيبين للجنة
ولا ابالي وقال للمنكرين للنار ولا ابالي اي خلقت اهل الجنة باجابتهم للجنة ولا ابالي بعد ان قبلوا ما دعوتهم اليه
مختارين وخلقت اهل النار بانكارهم للنار ولا ابالي بعد ان انكروا ما دعوتهم اليه مختارين ثم كسرهم في النور الاحمر في قوة
ارتباطه بعد ما اتاهم الخطاب الست بربكم في حين الفشة والنور الاحمر نور الطبيعة لانهم بعد ان تم خلق صورهم في حين
الفشة تمايزت اجزاؤهم فكان ابيض الشخص منهم غير اسوده وبرطبه غير يابسه وحاره غير بارده فلما كلفهم وجاءت اجابة
والكثرة الكسرهم في نور الاحمر يعني اذابهم فكانوا طينا صلصالا او طبيعة ذاتية قدسية وفيها اجزاء كلها طبيعة

واحدة حارة وباردة ويابسة ورطبة لذوبانها واخراجها بعضها في بعض في مدة اربعمائة سنة لانه تعالى خلقهم من عشر قبضات وكل قبضة تم كسرها اربعين سنة في اربعة ادوار لكل دورة في عشر سنين لاكتساب كل دور الى العشر فصار لكل دور لسبعين رتبة من الوجود تشتمل على الفصول الاربعة مثالها واحدة من القبضات هي الطين من محدد الجهات تلك القبضة في اربعة ادوار دور خامرها ودور رطوبتها ودور نباتها ودور حيوانها وكل دور من هذه الاربعة يضاف الى كل قبضة من القبضات العشر رتبة من مراتب الوجود والرتبة تتم في الفصول الاربعة فتكون ستة فكل دور كسره في سنة الى كل قبضة فلا عشر سنين فتتم قبضة الطين في اربعين سنة اذا اردت تكميل ادوارها الاربعة من القبضات العشر فيكون جميع تكميل الشخص الواحد الجوهري بعد تركيبه تحت النور الاخضر وتكليفه في عالم الذر اربعمائة سنة حتى تكون تلك الجواهر المتمايزة المشخصة طينا صلصالا لا دخاما مسنونا بتارك كما قال احسن الخالقين وهذا الطين هو طين الطبيعة الذي يجد ويكون مادة للطين الذي وردت الاخبار فيه ايثار السعادة والشقاوة لان المراد به الصورة التي هي صورة الاجابة وصورة الانكار حين قال تعالى لهم الست بربكم فاختار الطينة التي وردت حمل فيها الكثير من الناس الاشكال الواردة في الطينة التي هي صورة الاجابة والانكار

الفائدة الثامنة كل شيء لا يجاوز وقته لانه لا يوجد قبله ولا ذكر له قبل ذلك وكل ذي وقت فوقته مساوق لمكانه وكونه لان الوقت والمكان والكون متساوق اذ كل واحد شرط للاخر وكذا باقي المتممات والمشخصات فيلزمها التضايف كالمشية والسرمد وكل الامكان وكالعقل الاول والدهر وكل الممكن وكالجسم والزمان والمكان

في هذه اشرنا الى اجزاء الحدث على جهة الاجمال فان منها ما هو اجزاء للمادة ومنها ما هو اجزاء للصورة واشرنا الى تفصيل كل شيء من هذا النوع لمن عرف ما ذكرنا فقولنا كل شيء لا يجاوز وقته فيه اشارة الى بيان اجزاء الصورة سواء كانت الاولى النوعية ام الثانية الشخصية يعني ان الشيء من متممات وجوده الوقت لانه حد من حدود المهية التي هي ... ولانه لو وجد قبله او بعده لما كان وقتا له ولما كان وقتا لو لم يوجد في غيره وما لم يكن وقتا ليس شيئا على ان ... لم يكن قبل الصنع شيئا واذا افقد فاعله في ... كان في وقت لا محالة فالشيء لا يوجد الا في وقته واذا كان

لم يكن ان يجري له ذكر قبل ذلك لاستلزام الذكر الوجود فاما ان يكون الذكر في وقته او لا في وقت وباقي الكلام المتقدم وعلى كونه لا يوجد الا في وقته يجب ان يكون مساوقا لكونه اي وجوده ومكانه والكلام في المكان كالكلام في الوقت وكل واحد من الثلاثة لازم للاخرين مساوق لهما حيث كان كل واحد شرطا للاخرين وباقي المشخصات كالكم والكيف والجهة والرتبة والوضع والنسبة والاذن والاجل والكتاب وما اشبه ذلك مثل الوقت والمكان في كونها شرطا وشروطا فيلزمها ما ذكرنا في الوقت والمكان ويلزم الكل التساوق والتضايف ومن نظير ذلك كالمشية والسرمد الذي هو وقت المشية ومعناه الوقت الغير المتناهي لا الوقت الممتد بين الازل والابد كما ذهب اليه اكثر المتكلمين فانه باطل اذ ليس بين الازل والابد امتداد لان الازل هو الابد وليس بين الشيء ونفسه امتداد وكل الامكان فانه هو مكان المشية وانما قلنا كل الامكان لان الامكان منه ما لبس حلة الكون وبرز عيانا ومنه ما لا يبرز عيانا ومنه ما لم يلبس وكلها متعلق المشية ومحلها والمراد بالمشية ما هو اعم من الامكانية والكونية لا ليست اثنين وانما هي امر واحد تعلقت بالامكان وتقومت به وقد تتعلق بالاكوان واذا تعلقت بالاكوان لم تخرج عن تعلقها بالامكان فلذا قلنا كالمشية والسرمد وكل الامكان يعني ما لبس وما لم يلبس وما برز فيكون المراد ان المشية يلزمها الوقت والمكان لانهما المقومان لها وهي مقومة لهما وكل واحد منها مقوم للاخر فيلزم الثلثة التساوق والتضايف كما مر وكالعقل الاول اعني العقل الكلي لا اول العقول العشر بل المراد العقل الكل والدهر وكل الممكن فان هذه الثلثة ايضا متساوقة كل واحد يتقوم بالاخر كما مر واردنا بكل الممكن ان الممكنات المكونات كلها محل العقل ومتقومة به والدهر وقته لكن معنى كون الممكنات كلها متقومة به انه وجه الاثر الذي قام به كل شيء كما قال تعالى ومن اياته ان تقوم السماء والارض بامره وقال عليه السلام في الدعاء كل شيء سواك قام بامرك وكالجسم والزمان والمكان فان كل واحد منها شرط لتقوم الاخرين فلزمها المساوقة والمعية ومن قال ان الاجسام لا يمكن ان توجد الا بعد وجود المكان والزمان قبلها فقد جهل حقايقها اذ لو وجد الزمان قبل الاجسام لما جاز ان يكون ظرفا لا حال فيه وكذا المكان وقبل الاجسام ليس الا المجردات فان كانت حالة فيهما كانا ظرفين لها ولم يكونا ظرفين للاجسام وان لم يكونا ظرفين للمجردات وكانا موجودين قبل الاجسام كانا فارغين وذلك ممتنع اذ كونهما

ظرفين للمجردات ممتنع اذ لا تشغلها المجردات وكونهما فارغين ايضا ممتنع اذ الظرف لا يوجد فارغا فيلزم الخلا في المكان وفي الزمان اما في المكان فظاهر واما في الزمان فلان الزمان ظرف لامتداد الحال فيه او لم يحل فيه شيء لم يكن ظرفا لامتداد فافهم

ومراتب المشية كمراتب السرمد والامكان من يكون كل واحد منها في كل مرتبة من الاربع بنسبتها فللرحمة بالسرمد والامكان رتبة الذات من الشجرة وللالف لهما رتبة الاصل من الشجرة وللسحاب المزجي اي الحروف لهما رتبة الفرع من الشجرة وللسحاب المتراكم اي الكلمة لهما رتبة الكل من الشجرة

ومراتب المشية كمراتب النقطة والالف والحروف والكلمة التامة وظرفاها السرمد والامكان يكونان في كل مرتبة بنسبتها كالزمان والمكان يكونان في الاجسام في كل مرتبة بنسبتها فمكان محدب محدد الجهات وزمانه الطبقات جدا يكاد يلحقان بعالم المثال لان الحال فيها هو محدد الجهات فلك البروج دون ... ومكان فلك البروج وزمانه دون كونهما ظرفين لمحدد الجهات في اللطافة والرقة والشفافية وهما في السموات السبع دون كونهما ظرفين لفلك البروج كذلك وهما في العناصر دون كونهما ظرفين للسموات السبع كذلك فكذلك مراتب المشية الاربع هذه النسبة فالسرمد والامكان في النقطة في غاية الرجحان حتى يكادان يختفيا قبل التحقق وفي اللطافة والرقة ما لا يكاد يوجد الى معرفته طريق وهما في الالف المسمى بالنفس الرحماني الاولي وبالالف الاول والرياح دون كونهما ظرفين للنقطة التي هي الرحمة في اللطافة والرقة والتحقق وهما في الحروف دون كونهما ظرفين للالف المسمى بالنفس الرحماني وبالرياح كذلك وهما في الكلمة الكلية دون كونهما ظرفين للحروف كذلك واعلم انك اذا اردت تصور المراتب الاربع التي نسبها الى المشية مع ما هي عليه من الوحدة والبساطة فاعتبر الشجرة مع انها واحدة فان لها اربع مراتب رتبة الذات ورتبة الاصل ورتبة الفرع ورتبة الكل فاذا قابلت المشية بها عرفت معنى المراتب فللرحمة التي هي الكوكب ... وهي اول مراتب المشية في اعتبار الفؤاد بالسرمد والامكان اي فللرحمة من المشية الملتبسة بالسرمد والامكان مصوغة لها لكونهما ظرفين لها ومقومين لها لانهما من حدود قابليتها للايجاد ما نسبتها رتبة ذات الشجرة من الشجرة والالف معهما في نسبة رتبته الى المشية نسبة رتبة الاصل اي اصل الشجرة من الشجرة وللسحاب المزجي اعني

الحروف في نسبة رتبتها الى المشية نسبة رتبة فرع الشجرة من الشجرة وللسحاب المتراكم بهما اي الكلمة التامة بعد تكونها بنفسها من الحروف التي هي في رتبتها الى المشية نسبة رتبة كل الشجرة من الشجرة ونسبة كل رتبة من السرمد والامكان نسبة الى كل رتبة منها نسبة كل منهما الى كلها

فنسبة السرمد والامكان الى المشية بجميع مراتبها نسبة الزمان والمكان الى محدب محدد الجهات يعني غاية المساوقة بلا حواية غير المساوقة اذ المساوقة هي التحاوي لا عدم مطلق الحواية

فنسبة السرمد والامكان الى المشية تفريع على ما سبق وبيان له يعني ان نسبة السرمد والامكان الى المشية بجميع مراتبها الاربع نسبة الزمان والمكان الى محدب محدد الجهات وذلك لان المشية وان اختلفت مراتبها وتعددت في الاعتبار بالنظر الى احوال اثارها لكنها في نفسها وفي نفس الامر في كمال البساطة الامكانية التي ليس وراءها رتبة في الامكان بخلاف محدد الجهات فانه وان كان بسيطا في كمال البساطة الجسمانية الا ان محدبه هو المجرد عن الرتبة والمكان فالمناسبة انما تكون بين المشية وبين محدبه لا بينها وبينه كله والمراد من نسبة السرمد والامكان الى المشية كنسبة الزمان والمكان الى محدب محدد الجهات هو غاية المساوقة وكما انها بلا حواية غير المساوقة يعني ان الحواية قد تكون مع المساوقة كما فان السرمد مساوق للمشية وحاو لها وكذا المشية مساوقة للسرمد وحاوية له وكذا الامكان بالنسبة الى كل واحد منهما وبالنسبة من كل منها اليه وقد تكون الحواية حواية الظرف للظروف كحواية الكوز للماء وهذه حواية بلا مساوقة وهذه الحواية لم نردها فيما نحن بصدده انما نريد الحواية التي هي المساوقة فان المساوق للشيء المتقوم به يكون حاويا له ومحويا به باعتبارين فلذا قلنا اذ المساوقة هي التحاوي يعني ان كلا من المساوقين حاو للاخر ولا نريد مطلق الحواية التي يكون احدهما حاويا للاخر ولا عكس كالكوز فانه حاو للماء ولا عكس

وللعقل الاول في اكواره الاربعة بالدهر والممكن ما للمشية بالسرمد والامكان وما لهما من المساوقة والتحاوي وللجسم في ادواره الاربعة بالزمان والمكان ما ذكرناه حرفا بحرف وكذا في المساوقة اي التحاوي يعني ان الجسم حاو للزمان والمكان لا يخرج منهما عنه شيء والزمان حاو للجسم والمكان لا يخرج منهما عنه شيء والمكان حاو للجسم والزمان لا يخرج منهما عنه شيء وذلك كما اشرنا اليه في المشية وفي العقل

مجرف   للعقل الاول يعني عقل الكل في اكواره الاربعة والمراد بالاكوار جمع كور وهو ادارة شي على
شي ومثل ذلك ما قرر في العلم الطبيعي قالوا انه اول ما خلق الله سبحانه طبيعة الحرارة وجعلها من الحركة الكونية التي
هي قدرة الله وعلة العلل في الاشياء المتحركات ثم خلق الله تعالى طبيعة البرودة وجعلها من السكون الكوني الذي هو قدرة الله
تعالى وعلة العلل في الاشياء الساكنات فهذا اول زوجين خلقهما الله تعالى كما قال الله تعالى ومن كل شي خلقنا زوجين
لعلكم تذكرون ثم تحرك الحار على البارد بما اودع الله فيه من الحركة المذكورة فاثر جا فتولد من الحرارة اليبوسة وتولد
من البرودة الرطوبة فكانت اربع طبايع مفردات في جسم واحد روحاني وهو اول مزاج بسيط ثم صعدت الحرارة بالقوة
فخلق الله منها طبيعة الحيوة والافلاك العلويات وهبطت البرودة مع اليبوسة الى اسفل فخلق الله تعالى منها طبيعة الموت
والافلاك السفليات ثم فقرت الاجسام الموات الى ارواحها التي صعدت عنها فادار الله سبحانه الفلك الاعلى على الاسفل
دورة ثانية فاثر جت الحرارة بالبرودة والرطوبة باليبوسة فتولدت العناصر الاربع وذلك انه حصل من مزاج الحرارة مع
اليبوسة عنصر النار وحصل من مزاج الحرارة مع الرطوبة عنصر الهواء وحصل من مزاج البرودة مع الرطوبة عنصر الماء وحصل
من مزاج البرودة مع اليبوسة عنصر الارض فهذا امزاج العناصر وهو مركب لازدواج المركبات الثلث ثم ادار الله الفلك
الاعلى على الاسفل دورة ثالثة فتولد النبات والحيوان البهيمي ثم ادار الفلك الاعلى على الاسفل دورة رابعة فتولد الحيوان
الناطق الانساني وهو اشرف المركبات واحسنها واكملها تركيبا هذا ما قاله الحكيم محمد بن ابراهيم العنبري في كتابه المسمى
بكتاب الرحمة في الطب والحكمة واعلم ان ما ذكره فيه بعض التغيير ونحن لسنا بصدده وهذا وانما مرادنا بيان الاكوار والادوار
واعلم ان الانسان خلق من عشر قبضات تسع من الافلاك التسعة من كل فلك قبضة وقبضة من العناصر الاربعة وكل قبضة
ثم في اربعة ادوار دور عناصرها ودور معادنها ودور نباتها ودور حيوانها وهذا جار في الكل وفي كل واحد من اجزاء
وجار في الغيب والشهادة لان العبودية جوهرة كنهها الربوبية كما تقدم فبعضهم اصطلح على تسمية الادوار الاربعة اذا
كانت في الجبروت تسميتها اكوارا وفي الاجسام تسميتها ادوارا وبعضهم في اصطلاحه عكس التسمية ونحن قد جرينا
في اصطلاحنا على الاصطلاح الاول فلذلك قلت وللعقل الاول في اكواره الاربعة وقلت بعد للجسم في ادواره الاربعة

باكواره الاربعة ان الله سبحانه اول ما خلق منه ان خلق عناصره من مكور طبايعه بعضها على بعض ثم كور العناصر فتولد
منها معادنه ثم كور بعضها على بعض فتولد نباته ثم كور بعضها على بعض فتولد حيوانه فهو من ابتداء تكوينه في هذه الاطوار الى
ان تمت خلقته بالدهر والمكن اي صحوبا بهما على نحو المساوقة لكون كل واحد شرطا للاخرين لما تشبه بالسرمد والامكان
من المساوقة التي هي التحاوي ومن الشرطية وكذلك للجسم ايضا اعني محدب المحدد في ادواره الاربعة دورة عناصره
ودورة معادنه ودورة نباته ودورة حيوانه بالزمان والمكان كما مر ما تشبه وللعقل كما تقدم ومعنى المساوقة في الثلثة ان
يكون كل واحد مع وقته ومكانه مساوقة في الظهور لكون كل شرطا للاخرين وكذا معنى التحاوي ان يكون كل واحد
حاويا للاخر بمعنى ان لا يخرج شي منه عن الاخر ولا يفضل عنه فلا يتصور ظهور جزء من واحد منها خاليا عن جزء من الاخرين
وهذا في المشية وفي العقل وفي الجسم الذي هو محدب محدد الجهات كل اسفل من الثلثة في هذا الحكم آية وعنوان لما فوقه
وما فوقه ظاهر به ويجري هذا التحاوي في المشيات الجزئية كالكلية لانها وجه من الكلية فلها وجه من السرمد الكلي والا
الكلي بقدرها وكذا في العقول الجزئية كالعقل الكلي لانها وجوه منه فلها وجوه من الدهر والمكن بقدرها وكذا ايضا في الاجسام

اما الماء الاول الذي به حيوة العقل وما بعده فوجهه في السرمد والامكان وهو
في الدهر والمكن واما النفوس فانها في وسط الدهر والمكن وهو الاظلة وبينها وبين العقل النور
الاصفر وهو البرزخ بينهما وهو الارواح وهو من الطرف الاعلى واحد النور الاحمر وجوهر الهباء
ان الماء الذي هو اول صادر من المشية الكونية وهو الحقيقة المحمدية وهو الوجود والعنصر الذي منه خلق منه
كل شي اي من شعاعه وبه حيي كل شي لانه الماء وبه قوام كل شي لانه امر الله الذي قام به كل شي قيام تحقق يعني قياما
ركنيا فيه احتمالان احدهما ان يكون من الوجود المطلق لانه قبل العقل واول ما خلق الله العقل يعني من الوجود المقيد ام يكون من
الوجود لانه من المفعولات لا من الافعال ودليل الاول ان العقل متقوم به قيام ظهور فلا يكون له تاثير الا به لانه كالحديدة
المحماة بالنار وان كانت انما تحرق بحرارة النار الغائبة بها الا انها لا تقوم بنفسها من دون الحديدة فاذا الحديدة
تحرق الحرارة لا بنفسها فتنسب الى الحديدة كثيرا من اوصاف الحرارة فيكون الماء المذكور من الوجود المطلق وربما
يجاوزه بها يعني ولو لم تمسسه نار ودليل الثاني انه من الخلق بمعنى المخلوق فلا يكون من عالم الامر كما قال تعالى الا له

الخلق والامر والعطف يقتضي المغايرة فيكون من الوجود المقيد المتقيد بمس النار اي انه لا يضيء الا بمس النار وعلى كل
الاحتمالين فهو برزخ بين العقل والمعقول للعقل بالذات والقصد فيكون وجهه واعلاه في السرمد والامكان وهو في الدهر
والمكن من حيث الرتبة فاعلى الدهر والمكن واسفلها وارفعهما ما كان للعقل منها واما النفوس فهي في وسط الدهر
والمكن اي المتوسط منها بين اللطافة والرقة وهو الاظلة يعني ان النفوس هي الاظلة لانها جواهر لطيفة كالظل في اللطافة
مع انه جوهر لبس فانها كلية الانسان هو جزء من ذلك الجوهر اللطيف وبينه وبين العقل النور الاصفر وهو البرزخ بينهما
لان العقل هو النور الابيض والنفس هي النور الاخضر والبرزخ هو الاصفر لان بياض العقل الذي هو بساطته لما تنزل
بالروح صفر لان الروح اول التركيب اذ هو بمنزلة المضغة في خلق الانسان والعقل كالنطفة والنفس كالعظام اذا انبتت
لحما وانشات خلقا اخر بان ولجتها الحيوة وخضرة النفس من اجتماع صفرة الروح مع سواد الكثرة والشهوات من مدد
القوابل والروح وان كان برزخا الا انه قريب الى الطرف الاعلى وانما كان من الطرف الاعلى اي الاخيار العقل الكل
لكونه يطلق عليه غالبا لكنه قد يطلق على النفس ايضا فهو بحكم البرزخية اولى فيكون وجهه الاعلى الى الطرف الالطف ودون
الطرف الاوسط كما مر في الماء الاول واحد اي اخر الحال في الدهر من المجردات عن المواد العنصرية والمدد الزمانية النور الاحمر
الذي هو المسمى بالطبيعة الكلية وجوهر الهباء وهو الحصص المادية المجردة لان المراد منها قبل ارتباطها بالصورة الشالية بها وجوهر الهباء
وهو الحصص المادية المجردة لان المراد منها برزخ بين رتبة الكسر ورتبة الصوغ وهي الرتبة التي اخر الدهر اعلاها وفات الدهر
كثيفها واغلظها حتى ان اعلى هذه الرتبة يقارن صفته العلية عالم المثال   فالكسر في النور الاحمر
الامتزاج في جوهر الهباء والعقد في المثال   فالكسر بعد الصوغ الاول لان الاشياء لا بد لها في
صنعها من كسرين وصوغين فالكسر الاول في الماء الاول عند اذابته لقبول الهيئة التي تسمى بالصورة النوعية والامتزاج
الحلال الاجزاء وكونها شيئا واحدا كهيئة صاحبها في العقل واول الخلق والمزج في الروح وتمام العقد الاول
الصوغ الاول في النفس والكسر الثاني في النور الاحمر يعني الطبيعة والامتزاج والتمحيص في جوهر الهباء والعقد في المثال
البرزخ وهو اول العقد والمزج وتمامه في هذه الدنيا واذا احل جلين وعقد عقدين تم الاكسير الاجابة لدعوة الداعي عز وجل
عند التكليف والحل الثاني عند الفناء على المعدن الناقص وذوبانه معه والعقد الثاني الذي هو غاية

وغاية النهايات هو حصول العقد على كل وجه وهذا في الانسان الطلسمي وفي الانسان الاوسط الناطق
كسره موته ودفنه في الارض حتى تضمحل ولا يبقى من طينته الا طينته الاصلية التي خلق منها في قبره مستديرة
ثم يتم عقده يوم يبعث حيا بحيوة قارة لا يجري عليها الموت ولا التغير وهو غاية الغايات وغاية الغايات وقولي والعقد
في المثال اريد به اول العقد والمزج كما قلنا في الروح لان تمام العقد في هذه الدنيا كما ذكرنا فافهم
والمثال بين الزمان والدهر فوجهه في الدهر واسفله في الزمان اي بالعرض لتبعيته الجسم فله
الجهتان الذاتية والعرضية ولجامعها تحققت برزخيته   ان المثال برزخ بين المجردات والماديات
فله احكام البرزخ كغيره وجهه اي الذي هو جهة تعلقه وهو اعلاه في الدهر الذي هو ظرف المجردات وانما قلت اي محل
حلوله منه يعني الذي يحل منه في المحل الجسماني وهو تعلقه بالمواد في الزمان لانه ظرف الماديات بالعرض يعني ان كونه في
الزمان بالعرض حيث ارتبط بالمادة الزمانية فجذبته الى الزمان ولولا ذلك لم يحط في الزمان فله اي المثال جهة
ذاتية وهي جهة تعلقه من المجردات بها تحقق شيئية ذاته له وجهة عرضية وهي جهة ارتباطه بالاجسام وانما كانت تلك
عرضية لانها ناشئة عن فعله او عن فعل الفاعل به في المادة على الاحتمالين لانه هو ام الشي كما هو الصحيح عندنا والمروي
عنهم عليهم السلام والاب الشي مادته او هو اب الشي والام مادته كما قيل وبها بين الجهتين تحققت برزخيته وان كانت
احديهما عرضية   ثم اعلم ان كل شي من ذي روح وغيره فقد بدا عن فعل الله على الاستدارة وهو يعود
الى الله كذلك ويقبل من الله كذلك وسرعة تدويره وبطوئه على حسب كونه ووقته وهي متغلات بعدد
وقته ولا يسرع لذاته اذ بد من نسبة كونه ووقته   لما كان فعل الله سبحانه هو مبدا الكل سوى الله
عز وجل وما كان كذلك فانه يجب له ان يكون في كل جهة وكل مكان وكل وقت فهو محيط بالاوقات والامكنة والجهات
والرتب وكل شي وما كان كذلك يجب ان يكون اثره قابلا عنه من كل جهة ووقت في كل شي بنسبة الى عاعد
واحد فتكون جهات افتقار اثره اليه على السواء ولا نعني بالاستدارة الا التساوي في الخطوط والجهات والاوقات
والجهات الى القطب الذي هو مبداها وكذلك يعود الى ما منه بدي ايضا يعني على الاستدارة اذ البدء كالعود ويكون
في دورانه على طبقته في بدئه وعوده على حد واحد في سرعة حركة دورانه وبطوها وهذا ظاهر ان شاء الله ومرجعه

فی استدارته اجاله وادباره تکون علی حسب رتبة کونه ای وجوده ووقته من دهر او زمان ومکانه
فی اول الدهر او الزمان او فی وسطهما او فی آخرهما فان کان کونه ای وجوده اول فائض عن فعل الله سبحانه مثل وجود
نبینا صلی الله علیه وآله فان استدارته علی قطب علته اسرع من جمیع ما خلق الله سبحانه بعد مشیته ومن دونه ارض الجرز ومن دونها العقل
الکلی عقل الکل ومن دونه الروح ومن دونها النفس ومن دونها الطبیعة ومن دونها جوهر الهباء ومن دونه المثال ومن دونه
الجسم المطلق ومن دونه الاطلس ومن دونه المکوکب ومن دونه فلک الشمس ومن دونه زحل ثم المشتری ثم القمر ومن دونه
عطارد ومن دونه المریخ ثم زهرة ثم النار والهواء والماء والتراب فکلما قرب من المبدأ کان الطف واسرع وکلما بعد کان الثقل
فکل شیء محدث کرة مجوفة یدور علی نقطة هی علته لا الی جهة مستمدة منها ما لم یصل الیه ما له وما وصل الیه بعد ان تجاوز الی
بدنه ودونه الحرکات والتطورات تنقلات انه نهایة الشیء الی استمداده وهی بعد وقته ای کمن المدد والاوقات التی یقتضی
منها الی ما منه بدئ والی غایات المتحرکات اذا انتهت حرکاتها لانهاء دوا او وقات تطور فیها المتحرک کما تری ان الانسان
یتطور فی البطن مدة ستة اطوار کل طور مدة عشرون یوما فتطور النطفة فی الرحم عشرین یوما فتکون علقة وتطور العلقة عشرین
یوما فتکون مضغة وتطور المضغة عشرین یوما فتکون عظاما فتطور العظام عشرین یوما فتکسی لحما فتطور العظام المکسوة لحما
تقدیرا انها عشرین یوما فتتم الآت الروح ومجاری النفس ومحالها واملها فتنفخ فیه الروح فصار مدة ذلک اربعة اشهر و
ملک الحرکات النفس النباتیة تنقلات بعد مدة تمامها وتکمیلها تنقلها من طور الی طور حتی تنتهی الاربعة الاشهر ثم ان الشیء
لا یسرع فی حرکاته وتنقلاته لذاته ازید من نسبة کونه ای وجوده من مقتضی رتبته من المبدأ الفیاض ومن وقته ای وقت المتحرک
اذ هذه الحرکة مقتضی ذاته فلا یزید علیها نعم یمکن ان یسرع فی حرکاته بمعین خارجی کما قیل فی تحلیل الخمر اذا اراد صاحبها ان
یحللها خلا فانها تتخلل فی مدة معینة لا تزید لکن لو وضع فیها عصارة السلق اسرع انقلابها خلا حتی قیل انها تنقلب خلا فی اربع
ساعات وهذا الاسراع لیس لذاتها وانما هو من عصارة السلق وهو النبات المعروف فانه معین لمقتضاها الناقص او
کل شیء هو یمکن ان یکون کذا فان کان ذلک الامکان له لذاته کان ما یمکن له لذاته مقتضیا لکون ذاته اذا
کان تاما بالنسبة الی ذاته ما لم یحصل له مانع او ای من مقتضی ذاته وامکان ما یمکن لذاته ناقصا عن اظهار مقتضاه لم
یلبس ذلک الامکان حلة الکون فان حصل له معین یتمم ذلک الناقص لبس حلة الکون بسبب تتمیم المعین ولذا

فاذا حصل له شیء اسرع به فلیس قاسرا لذاته من حیث هی فلا یحدث لها تغیر وانما یعین ذاته
بما یمکن لها اذ ما یمکن للشیء علی قسمین قسم یمکن لذاته بذاته وقسم یمکن لها بخارج عنها وهو المعین
او حصل له شیء اسرع به اسراعا زائدا علی مقتضی ذاته فلیس ذلک الشیء المسرع به قاسرا له و مجبرا له
رافعا لاصل اختیاره الذی هو مقتضی ما ترکب منه ذاته فیرتفع اثر ترکیبه المستلزم لارتفاع ذاته من الوجود اذ لو فرض انه
قاسر لکان احدث اقتضاء لم یکن فی ذات المجبور فان کان ذلک الاقتضاء فانما بالاجبار لم یسح اسناد شیء من
الی المجبور ولو فرض استنادها الیه لامتنع الاستناد الا ان یکون مقتضیا لها ولا یکون مقتضیا لها حتی یکون هو غیر ما هو علیه
فی ذاته واذا کان غیر ما هو علیه فی ذاته مقتضیا لذلک کان هناک شیئا آخر یقتضی هذا الاثر لذاته فلا یکون القاسر قاسرا
بل ما معینا واما مانعا للمانع او لمنعه فلا یحدث للشیء بسبب المعین او مانع المانع او منعه تغیر وانقلاب لذاته فلا یمکن للشیء
ان یکون منه ما لا یمکن فی ذلک الا ان تقلب حقیقته عما هی علیه کما اشار الیه عز وجل لا یزال بنیانهم الذی بنوا ریبة فی
قلوبهم الا ان تقطع قلوبهم ولا مبدل لما اشرنا الیه   ولو حصل بالخارج حکم مقتضی ذاته فهو معین ایضا
لا قاسر ما دام لمقتضاها محل والا فهو قاسر وح لا یکون الشیء ذلک الشیء بل هو غیره وهذا یسمی
قاسرا باعتبار قلب الذات الموجودة والا ففی الحقیقة ان الشیء لا ینقلب الی ما لا یمکن فی ذاته فی جمیع الوجود
بل لیس ذلک شیئا فلا تتعلق به قدرة لان القدرة لا تتعلق الا بالشیء   ولو حصل بالخارج عکس
ذاته ای عکس مقتضی ذاته فهو ای المتمم لذلک الامکان الناقص معین یعین الشیء بتتمیم مقتضاه الناقص عن التأثیر
بدون المعین فهذا المتمم معین للشیء لا قاسر ما دام المقتضی لتلک الذات محل ای تأثیر بدون المعین والمعین والمتمم وقد
تقدم بیان هذا لانه اذا انقلبت ذاته لم یکن هو ایاه بل غیره وهذا اجار علی ظاهر اللفظ والا ففی الحقیقة ان الشیء لا ینقلب الی
ما لا یمکن فی ذاته فان الواجب عز وجل لا یمکن ان یکون ممکنا ولا ممتنعا والممکن لا یمکن ان یکون واجبا ولا ممتنعا
والممتنع لا یمکن ان یکون واجبا ولا ممکنا وهذا الکلام لا شک فیه وان کان فی نفس الامر وفی الخارج غیر معقول
اذ الممتنع حل مراده هم لیس شیئا لا فی الذهن ولا فی نفس الامر ولا فی الخارج وانما هو لفظ وضع بازاء حادث ولذلک

الممتنع بهذا الفرض فی حق الواجب لان فرض ان الشیء لا یکون کذا انما یصح من شیئین یجدهما العارض فی محل واحد
مجتمعین سواء کان المحل ذهنا ام خارجا ولا یجوز فی الممکن والواجب شیء ولا الممکن مع الواجب اذ لا یجتمع الممکن الا مع الممکن
ولا اجتماع بالنسبة الی الواجب عز وجل انما هو اله واحد لا اله الا هو سبحانه عما یشرکون والممتنع لیس شیئا الا الممکن فانما یصح فی تعبیر
لرفع غبار الاذهان ان یقال لا یمکن ان یکون الممکن واجبا ولا یمکن ان یکون الواجب ممکنا وفی الصورتین یراد من الواجب
علامة لا یمکن ان یعقل ما ینفی امکانه   والشیء الممکن له خمسة مقامات الاول فی الامکان ولا یکون
ابدا وهو فی المشیة ممکن الکون والثانی فی الامکان وسیکون وفی المشیة ممکن ان لا یکون والثالث
انه کان ولا یزال ابدا وفی المشیة ممکن محوه فیما بعد واثباته ومحوه وهکذا والرابع انه کان وسوف یعدم
ای یرجع الی ما قبل کونه ویمکن ان لا یعدم وان یعدم ویعاد وهکذا والخامس انه قد کان کونه وکان
عینه وکانت عینه ولا یکون قدره وکان قدره ولا یکون قضائه وکان قضائه ویتم امضائه وظهر امضائه
ویعدم منه ما کان الی غیر ذلک وکل ذلک وما اشبهه مما یمکن فی ذاته   فی الکلام لبیان ما
یمکن للشیء فانه قد یکون تاما یقتضی ما یترتب علیه من غیر ان یضاف الیه شیء وقد یکون ناقصا یعجز بنفسه عن اقتضاء ما
یترتب الا اذا انضاف الیه ما یتمم نقصه وقد علم ذلک بسبب معینا ومتمما والممکن فی مراتب الامکان علی خمسة اقسام الاول
فی الامکان ای هو فی نفسه ممکن والحکمة لا تقتضی وجوده فی جمیع الاحوال وذلک کسعادة الانبیاء وسعادة الاشقیاء
الاشقیاء فانه ممکن فی نفسه وفی مشیة الله سبحانه ولکن حکمة الله تقتضی عدمه وهو لا یکون ابدا وفی مشیته انه یمکن ان
یکون کما قال تعالی ولئن شئنا لنذهبن بالذی اوحینا الیک فهو عز وجل قادر علی ذلک ولکنه لا یفعله والثانی
فی الامکان یعنی فی نفسه ممکن وسیکون فیما بعد اذا تمت شرائط وجوده وفی المشیة یمکن ان لا یکون قبل ان یکون وبعد
ان یکون یمکن ان یعدم وذلک کسائر الحوادث الثالث انه کان ولا یزال ابدا کالعقل الکل وفی المشیة یمکن محوه بعد
کونه اذا شاء الله ویمکن ان یثبته بعد محوه ومحوه بعد اثباته وهلم جرا الرابع انه کان وسوف یعدم بان یخلع حلة الکون
ویرجع الی رتبته فی الامکان الراجح ای الی ما قبل کونه وفی المشیة یمکن ان لا یعدم ویمکن ان یعدم ویمکن ان یعاد

وان لا یعاد والخامس ما تجری علیه احکام قوله تعالی یمحو الله ما یشاء ویثبت وعنده ام الکتاب وهو ان الممکن ربما قد
کان کونه ای وجوده یعنی مادة مادته النوعیة ولا تکون علیه ای صورة مادته النوعیة بان تتعلق به المشیة فیحدث کونه
ثم یمحی قبل ان تتعلق الارادة بعینه وربما تعلقت الارادة بعینه ای بصورة مادته النوعیة اعنی الصورة النوعیة فکانت علیه یعنی
الصورة النوعیة ثم تمحی قبل ان تجری علیه القدر وربما جری علیه القدر فحدثت الهندسة والحدود الظاهرة کالطول والعرض
والعمق والاستدارة او التثلیث والتربیع او غیرها والباطنة کالبقاء والفناء والرتبة من المبدأ الفیاض والجهة والکم والکیف
وما اشبه ذلک ثم تمحی قبل ان یقضی وربما تعلق به القضاء فتمت بنیته وکمل ترکیبه ثم یمحی قبل امضائه واظهاره شرحه وتبیین
العلل معرفة الاسباب وایضاح الدلالة والاستدلال به وعلیه وربما جری علیه الامضاء لکن ینظر بامضائه بعد ما کان بتزاید
وربما قدم ما کان ظاهرا اعدم تفکک او عدم فناء او غیر ذلک من العروض الممکنة للشیء مما اشبهها مما یمکن لذاته من تمام
او ناقص فان کل ذلک ذا ظهر للشیء بسبب تتمیم معین لا بقاسر مقسور مجبور وان الفاعل به ذلک اجبره علی الحقیقة لا تالی
مثل ذلک   واما ما لا یمکن فی ذاته بان یکون مستحیلا ای لا شیء بکل اعتبار او یکون
واجبا لذاته ای هو الشیء لا سواه فیستحیل علیه فرض الامکان فلا یمکن فرض واحد منهما ولا تصوره
لان التصور والفرض من الامکان بل لا یفرض ولا یتصور الا ما هو موجود فی الامکان فیلزم بذلک
وسیاتی بیان ذلک   ان ما لا یمکن فی ذاته بان کان مستحیلا فهو فی نفس الامر وفی الخارج وفی
الذهن لا شیء بکل اعتبار فلا تحقق له شیئیة اصلا لا فی الخارج ولا فی الذهن ولا فی نفس الامر ولا فی الوهم
ولا یدخل فی مطلق مفهوم ولا مصداق بل شعر من انشاء الوجود والجهة والباطلة کالسفسطة اذ کلما ینطبق علیه شیء
بکل فرض فهو ممکن اما الممتنع فلانه لفظ ممکن قد یفهم من دلالته ما دته وهیئته شیء محدث لا غیر ذلک لان المراد
من الممکن او بالممکن او فی الممکن ممکن واما الواجب لذاته عز وجل وتقدس عما سواه فلانه هو الشیء لا سواه وجمیع ما دخل
فی مطلق الاحتمال والفرض والامکان والتجویز والتصور وغیر ذلک فانه سواه وکلما سواه خلقه تعالی احدث لنفسه فیتعین
ولا یجری علیه ما هو اجراه فلا یمکن تصور الممتنع ولا فرضه اذ لیس شیئا ولا تصور الواجب ولا فرضه لما اشرنا الیه
ان التصور والفرض والاحتمال وما اشبهها انما یقع فی الممکن   وفی الحقیقة لا یتحقق القاسر

الا بقلب الشيء الى غير ما يقتضيه من ذات او صفة وهو مما يمكن له فهو مطاوع فلا قلب فلا امتناع في
الامكان فلا قسر ولا امكان في الواجب ولا في المستحيل فالشيء الذي هو الشيء لا سواه لا امكان فيه
ولا رجحان لا يمنع النقيض بل هو وجوب بحت والمستحيل الذي هو لا شيء بكل اعتبار لا امكان فيه فافهم
هذه العبارات مكررة مرددة للتفهيم   يعني ان القاسر بالمعنى المذكور في الحقيقة غير محقق اذ لا يتحقق الا اذا
كان يقلب الشيء الى غير ما يقتضيه مطلقا لا بالفعل ولا بالقوة من ذات وصفة فلو قلبه الى غير ما يقتضيه فان قبل القلب فهو ممكن
له وفي قلبه الى ما يمكن له فهو مطاوع واذا كان مطاوعا فلا قلب ولا قسر وان لم يقبل القلب لم يكن قسر فلا قسر ولا امكان
في الواجب ولا في المستحيل فالشيء الذي هو الشيء لا سواه هو الواجب عز وجل وهو خالق الامكان والرجحان فلا يجري
عليه الامكان ولا الرجحان الذي لا يمنع النقيض واما الرجحان الذي يمنع النقيض فهو الوجوب البحت والمستحيل الذي هو
لا شيء بكل اعتبار اي سواء اعتبرت شيئية خارجية ام واقعية ام ذهنية ام امكانية ام وهمية ام غير ذلك مما يعتبر ويعبر عنه لا امكان
فيه فلا قسر بحال   الفائدة التاسعة كل شيء لا يدرك ما وراء مبدئه لان الادراك
ان كان بالفؤاد فهو اعلى مراتب الذات واول جزئيها واعلاهما واشرفهما وليس له وراء ذلك
ذكر في حال فلا يجد نفسه هناك ولا يجده غيره اذ اول وجدانه ذلك لا وراءه وان كان بالعقل والنفس
والحس المشترك وبالحواس الظاهرة فهي بجميع ادراكاتها ومدركاتها دون ذلك فلا يدرك الشيء بها
وراء كونه فاذا تصور شيئا بغير الفؤاد ادرك ما وراءه اي ان وراءه شيئا يدركه فاذا ادرك ذلك
الاعلى ادرك ان وراءه شيئا وهكذا لا يقف على حد لا يجد وراءه شيئا   في هذه الفائدة
تنبيه ايضا بالاشارة الى ان الادراك بالفؤاد الذي هو اعلى مراتب الذات فعل ذاتي له فلا يدرك بما يكون اعلى منه
اذ لا يميل الشيء الى اعلى مما هو له او منه وانما طلبه اذ لا يميل الشيء آه لان قوله فعل ذاتي اريد به ميل الذات الى جهتها
من مبدئها وهذا الميل ليس ميلا حقيقيا لان الاول من الغاية التي هي جزء الهية والميل العقلي جزء الذات يميلها فيما
دونها والميل العقلي لا يساوي الذات بل يخطي عنها والميل الذاتي يساويها ولهذا قال من عرف نفسه فقد عرف
ربه ومعنى معرفة نفسه انه يدرك نفسه بها لا بشيء غيرها وذلك هو العقل الذاتي ويكون الشيء بهذا الادراك مدركا نفسه

.ب

لكنه لا يدرك به ما فوقها والا لكان الشيء اعلى من نفسه ولكان موجودا في ادراكه قبل ان يكون موجودا انه فكل
شيء لا يدرك ما وراء مبدئه لان الادراك ان كان بالفؤاد الذي هو اعلى مراتب الشيء اي الذات ادرك
نفسه ولم يدرك ما فوق نفسه اذ ليس فوق نفسه شيء منه يميل الى ما منه فلو نظر ما وراءه اي ما فوقه لم يجد نفسه
فلا نظر هناك ولا يجده غير من يكون اعلى منه وانما يجده من هو اعلى منه في الرتبة التي كان فيها شيئا لان اول وجوده
اول وجدانه وفوقها ليس واجدا ولا موجودا وذلك لان الفؤاد عبارة عن الوجود الاول الذي هو مادته
النوعية التي تؤخذ منها حصة للشيء ويضاف اليها صورته الشخصية له التي بها هو هو فالحصة هي فؤاده وهو نور الله
في قوله اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وهو حقيقته من جهة انه وجوده وهو مادته وهو ركنه والصورة
الشخصية له هي جهته من نفسه لانها قابلية وان كان الادراك بما دون الفؤاد كالعقل والنفس والخيال والحس
المشترك والحواس الظاهرة فهي بجميع ادراكاتها ومدركاتها دون الفؤاد ودون ادراكه فتدرك ما تحتها
وما دونها ولا تدرك ما وراء ذلك اي ما فوقها لان الشيء لا يدرك ما فوق كونه اي وجوده فاذا تصور شيئا
بما هو اي بغير الفؤاد ادرك بالفؤاد ما فوق ما ادركه بواحد منها بمعنى انه يدرك شيئا فوقه كما لو ادرك بعقله شيئا
ادرك بفؤاده ان فوق العقل شيئا وادرك ايضا بفؤاده ان ما ادركه بعقله فوقه شيء وادرك ان وراءه
هذا الاعلى شيئا وهكذا حتى يدرك فؤاده فينقطع السير حتى انه لو كان الادراك بما هو دون الفؤاد وجد مدركات
بعضها فوق بعض بلا نهاية ولا غاية حتى يكون الادراك بالفؤاد لا على مراتبه الذي هو نور الله فينتهي وينقطع
السير   وهذه حروف نفسها ومراتبها وتلك الحروف والمراتب لا تتناهاها نفسه
اي لا تقف على حد لا تتوهم الا مثل له فهو لا تنفد نفسها في تلك المراتب
وهذه المراتب التي يقع عليها وفيها ادراكات شاء حروف نفسه اذ كانت نفسه كلمة تكلمتها يعني ان نفسه مجموع تلك
الاطوار وكل ما وصلت الى رتبة كانت اعلى نفسه وكانت الاولى التي كانت اعلاها متأخرة عن علوها مثل الجدار
المبني فان اعلاه ارفع ما فيه فاذا بنيت عليه كان الاعلى ولا وسطا للجدار وكان اللاحق اعلاه وهكذا
هذه الاطوار اجزاء ذاته وحروفها واعلم بان الانسان نزل من مكان عال في الامكان وهو الآن

عائد اليه فهو يترقى بلا نهاية في سيره الى مبدأه الحادث الممكن الذي كان في رتبة ذات الحق عز وجل شيء
الوجود عدما محضا لا ذكر له ولا رسم ولا اسم ولكنه مع هذا كله لا يقف في صعوده الى مبدأه على حد السير فيه
لانه محدث لا من شيء فقد كونه عز وجل واخترعه بفعله ولم يكن له قبل ان يخلقه الله بفعله ذكر ولا وجود الا في رتبة الامكان
الذي احاط بكونه في شيئيته الامكانية واما قبل الامكان فلا ذكر له في وجود ولا في علم ولا في حال من الاحوال فلما خرج
لا من شيء كان مبدأ امكانه من شيئيته الامكانية ومبدأ كونه من شيئيته الكونية بعد المبدأ الامكاني والمبدأ الكوني
مع انه مسبوق بالمبدأ الامكاني المسبوق بفعل الله لا نهاية له سبحان من احدث لا نهاية له وقولي لا نهاية له
اعني في الامكان والا فهو مستند الى فعل الله والفعل محدث احدثه الله بنفسه فهو مستنده فان عند الله سبحانه
قال يا من هو قبل كل شيء يا من هو بعد كل شيء والانسان يسير صاعدا الى مبدأه الكوني وهو لا ينتهي ولا
ولا يصل الى مبدأه ابدا والاشارة الى بيان ذلك للمرتبين المتخيين (?) ان الانسان خلقه الله والمخلوق محتاج
في كونه وبقائه الى المدد لا غنى له في حال من الاحوال بل يحتاج في بقائه الى المدد وهو سبحانه بيده ما هو حادث
ممكن ولا بيده مما ليس له ولا مما هو فوق مبدأ كونه وهو بيته التي اليها معاده وليس لهذا الامداد غاية ولا نهاية ولا
لغنى وانحلال وقد دلت الادلة القطعية الضرورية من النقلية والعقلية بانه باق ابد الآبدين ولا يعرض له فناء ابدا
ولا بقاء له الا بذلك المدد والمدد حادث ولا يجوز ان يكون مما هو فوق مبدأ كونه وهو بيته التي لم يكن له ذكر قبلها
ولا مما ليس له فقد ثبت عند من ثبت على الايمان المعروف بالامتحان ان الانسان عائد الى مبدأه ولا يجاوز
ولا يقف في سيره ولا يغنى ولا يستغني عن المدد في بقائه وانه مع ذلك كله حادث بفعل الله سبحانه وانه قبل
ان يخلقه الله لم يكن لمبدأه الذي لم يصل اليه ولم يقف فيه ولا يجاوزه ولا له قبل ان يخلقه ممكنا في الامكان ذكر
لا في امكان ولا في كون ولا في علم اولا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا فلا تتوهم من كلامي
اني قائل بعدم شيء مما سوى الله او يلزم من كلامي شيء من ذلك حيث اني قلت ان سير الانسان لا ينتهي الى
حد فان صاحب الشريعة خبرنا لما انزل الله اليه ان اهل الجنة خالدون فيها ابدا بلا نهاية وان الموت يؤتى به
في صورة كبش املح ويذبح بين الجنة والنار وينادي مناد بامر الله عز وجل يا اهل الجنة خلود ولا موت يا اهل النار

خلود

خلود ولا موت على اني بينت لك ان الله سبحانه خلق ما لا يتناهى بعد ان لم يكن وما ذلك على الله بعزيز واما
قول من انكر الحدوث الذاتي وحصره في الزماني فهو ممن قال الله سبحانه ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون
مع ان الحكماء من المتقدمين والمتأخرين اتفقوا على قاعدتين بلا خلاف فيهما اثنان من العقلاء وهما ان كل ما
له اول فله آخر وان ما سبقه العدم لحقه العدم وهذا مما لا اشكال فيه عند من عرف ما اشرت اليه والا فالاشكال
لازم لانك اذا قلت ان الحادث له اول في الحدوث لزم ان يخرج من في الجنة عنها بمعنى لانهم يلحقهم العدم
فلحقهم العدم وان قلت ان الانسان ليس له اول في الحدوث لزم القول بالقدم والتفصي من الاشكال وكل اشكال
قد ذكرته لك فتفهم كلامي واما قول من قال بان الانسان سبقه العدم في الحدوث [illegible] الامكان ولا بد به العدم
فانه جار على نمط عجيب استعمله كثير ممن يقال انه لبيب وهو انا لو لم نقل بهذا الرضا اما قدم ما سوى الله عز وجل او فناء
الجنة والنار وكلاهما باطل وهذا ليس بدليل وليس له الى الحق سبيل بل ينبغي ان تقول بما هو الحق على نمط لا يترك
شيئا من ذلك ولا بطلان ما اتفق عليه العقلاء من القاعدتين وها انا اوضحت لك السبيل ووفقت لك عليه
الدليل وحسبنا الله ونعم الوكيل وانما طلت الكلام هنا ليقول من اراد الحق بالدليل ومن اراد الباطل او الجهل بالوهم
والتخييل فافهم وهذا كله مما اشرت به هو معنى قولي لا تتناهاها نفسه اي لا تستطيع ان تكتنهها لانها لا تنقطع في سيرها
على حد لا تتوهم ان ليس وراء ذلك شيء يحجب فينقطع السير ولهذا ارى لا تنفد نفسها من تلك المراتب لانها ما ادركت
مدركا غيرها فهي لا تجده لنفسها   فاذا نظرت ذاتها بذاتها اي نظرت بفؤادها انقطع وجودها
وتناهى كونها اذ ذاك لانها نظرت من مثل سم الابرة فاستدارت على نفسها قال الشاعر فكدت كما
النقطة في الدائرة   ولم تزل في ذاتها حائرة   وقال من عرف نفسه فقد عرف ربه وقال
لكميل محو الموهوم وصحو المعلوم   ان النفس لاجل ما قلنا لا تزال تطلب ادراكا غائبا وازال
كل ما وصلت الى مطلوبها طلبت ما فوقه وهكذا حتى تنظر بفؤادها فاذا نظرت بفؤادها وجدت شيئا بلا اشارة ولا كيف فهنالك
ينقطع وجودها وتناهى كونها اي وجودها ح لانها نظرت الى فوقها فيكون نظرها من مثل سم الخياط لتعلم ما فوقها

وجعفرها بالنسبة اليه ولا اجتماع نظرها ولكنها لا تدرك ما فوقها وانما تدرك فيانه لانها اثره فيجد ما تطلب مما فوقها فيها فتستدير
على نفسها طلبا للدليل على ما فوقها وهي الدليل على ما فوقها فتقبل على نفسها في نفسها فلا تجد ما تشعر فيها فال الاعز
وتدور بنفسها وعلى ما ذكر ومثال له فقال فقد طاشت النقطة في الدائرة ولم تزل في ذاتها حائرة محجوبة الادراك عنها بها
منها انها جارحة ناظرة سمت على الاسماء حتى لقد فوتت الدنيا مع الاخرة فالنقطة علتها اي قطب وجودها و
معنى طاشت انبسطت في جنب الدائرة بلا كيف ولا اشارة والدائرة نفسها ونظرها بفؤادها المستدير على نفسه عند استدارة
على علته والنقطة ايضا نظره الى علته فانه نقطة تدور على قطبه فحدث منه دائرة محيطة على القطب الذي هو العلة فقد طاشت النقطة
اي نظر الفؤاد في الدائرة الحادثة من ذلك النظر لانبساط النظر وشيوعه في جنب الدائرة التي هي استدارته على نفسه ولم
النقطة اي حائرة في انها كناية عن استدارتها محجوبة الادراك يعني النقطة اي النظر محجوبة الادراك عن نفسها بها يعني ان
نظر الفؤاد وهو النفس محجوبة وجودها عن ادراك ذاتها فاذا امحت من الوجدان وجودها وجدت نفسها وادركتها فاذا
نفسها حصلت لها منها عين ناظرة تبصر بها ذاتها وفي الحديث ان جبرائيل ناجى الله ناجى ربه فقال يا رب كيف الوصول
اليك فاوحى الله تعالى اليه الق نفسك وتعال الي فالناظر اذا ترك نفسه وجدها وذلك تاويل قوله تعالى قال القها
يا موسى فالقاها فاذا هي حية تسعى سمت على الاسماء يعني ان الفؤاد الذي هو النفس التي من عرفها فقد عرف ربه
وهو حقيقة الانسان من ربه فاذا تجردت في الوجدان عن جميع السبحات حتى عن الاشارة والكيف سمت اي
ارتفعت عن رتبة جميع الاسماء لتفردها عن التجرد عن الكل حتى كانت آية الامر والقدس والاولية والرحمانية والربوبية
في الدنيا والاخرة وذلك لانها اذا كشفت عنها جميع السبحات حتى الاشارة ظهرت آية الاحدية فمن عرفها فقد عرف ربه
والمراد من تجردها في الوجدان عما سواها محو كلها لم يكن بابها لانه بالنسبة اليها موهوم فاذا محوت الموهوم صحا المعلوم لان الموهوم
حجاب المتوهمين عن المعلوم المحجب بغير حجاب محجوب لان الحجاب لم يضعه للذات الا التحقق به في انفسها وكتمها في نفسها
مانع لها كونها اثر فعل الله ونور من فعل الله فكانت تلك الموهومات اعني السبحات المسماة بالحجاب شبيهة لانية الموهومة
وحاجبة للحقيقة المعلومة اعني كونها نور الله واثر فعله فافهم   وكلما وصل العبد الى مقام ظهر له الجبار

فيه

فيه حصل له المحو والصحو فهنالك عرف ربه لانه عرف نفسه بالمحو والصحو فاذا استقام فيه كما قال
سبحانه ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا حتى ظهر له الاثر ظهر له الجبار في مقام اعلى من الاول
فيعرف فيه ربه بحكم المحو والصحو بطور اعلى ويتبين له ان المقام الاول مقام خلق قد تعرف له فيه ثم تعرف
له في الاعلى قال تعالى يتدلج بين يدي المدلج من خلقك   فاذا كان نظره من الباب الذي
امره الله ان يؤتى منه اليه وهو السير على ثبوت توحيده وعبادته كان دائم الترقي الى الله سبحانه فاذا وصل الى مقام قد ظهر له
الجبار فيه بصفة تعرف له وانما خص الجبار هنا اما للمحاذاة لعظمته واما لكونه جابر الماكر والجاهل بمعرفته فاذا وصل الى ذلك
حصل له محو المقام الاول لانحطاطه عن بساطة وحدة ما فوقه وهو الذي وصل اليه وصحا له هذا المقام العالي لتقدس اعلى
وحدة اشرف مما دونه فحصلت له معرفة بربه اعلى من معرفة الاولى لان المقام الاول موهوم بالنسبة الى الثاني
والثاني معلوم بالنسبة الى الاول فاذا استقام في المقام الثاني الاعلى بان تحقق في نفسه باثاره هذا المقام كما قال عز
قائل ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا بالقيام بما يترتب على قولهم ربنا الله فانه يترتب عليه ان يمتثلوا امره ويجتنبوا نهيه
ليثبت يقينهم المعبر عنه بالاستقامة فان بتعين المؤمن والمنافق والكافر يجري في محله فاذا استقام كذلك ظهر له الجبار في
مقام اعلى مما قبله وهكذا فيعرف ربه بحكم المحو لكل مقام يجاوزه والصحو في كل مقام وصل اليه بطور اعلى من الاول بحيث
يتبين له ان المقام الاول مقام خلق قد تعرف له فيه ثم تعرف له في الاعلى وظهر له ايضا ان الاعلى ليس غاية السير الى الله
بل الله سبحانه يسير معه ليوصله الى ما يريد كما قال يتدلج بين يدي المدلج من خلقك والادلاج السير في اول الليل او طول الليل
لانه مقام العابدين   فاذا عرف ربه في الاعلى بظهوره له فيه به ونظر الى الاسفل الذي ظهر له
انه مقام خلق وجد الله عنده فوفيه حسابه والله سريع الحساب هكذا يسير ابدا بلا انتهاء
قال الله تعالى في الحديث القدسي حدثنا الاسرار كلما وسعت لهم علما ورحمت لهم حلما وليس لمحبتي غاية ولا نهاية اذا
عرف ربه في المقام الاعلى وتجاوز الاسفل بان صعد منه وهو الذي تبين له بعد ان تجاوزه انه مقام خلق تجلى له فيه الجبار
عز وجل فلما تجلى له في الاعلى ونظر الى الاسفل حال التجلية له في الاعلى وجد الله عنده اي عند الاسفل اذ لا يخلو منه مكان
ولا وقت ولا يحويه مكان ولا وقت اذ كل شيء ظهوره فيه له لا آية الا هو فوفيه حسابه اي انه تعالى يوفي عبده العارف حساب كل المقام

وصل اليه وكل مقام يجاوزه صاعدا الى ما فوقه ونازلا عنه الى ما تحته والله سريع الحساب لا يخاف الفوت وكيف يخاف الفوت من
كل شيء بفعله ومعنى سريع الحساب انه لزم المقتضيات ما تقتضيه اذ لا كان الا اقتضاه فاو ان كان بغير صدق في نسبة ما فوق الصدق
فقد يتخلف الجزء النقص المقتضي وقد يكون جعلا وقد يكون لمانع اقوى لا يسئل عما يفعل وهم يسألون   وهذه المقامات (?)
هي المقامات التي لا تعطيل لها في كل مكان قال الحجة عليه السلام في الاشارة الى ذلك في دعاء رجب ومقاماتك
التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك وبينها الا انهم عبادك وخلقك فتقها ورتقها
بيدك بدؤها منك وعودها اليك الخ وقال الصادق عليه السلام لنا مع الله حالات نحن فيها هو وهو نحن
هو هو ونحن نحن ه وهذا الطريق الى الله سبحانه لا نهاية له ولا غاية   المقامات مظاهره التي تجلى بها لخلقه
وعباده في كل مكان فيجلي بهذه المقامات في مكان لكل شيء من خلقه على حسب ما يحمله وسعه وتلك المقامات آيات الله
عز وجل لان المقام تقوم وتركب من مادة فعل الفاعل وصورته فمادته حقيقته وصورته اثره ومجموعها اسم فاعل ذلك
الاثر بفعله مثاله قائم بالنسبة الى زيد فانه مركب من حركة احداث القيام ونفس القيام الذي هو الحدث والاثر فركبهما
اسم فاعل القيام اعني زيدا حال احداثه للقيام لا مطلقا فقائم وقاعد واكل وشارب ونائم وما اشبه ذلك فهي مقامات
زيد وعلاماته على نحو ما ذكرنا والقيام والقعود والاكل والشرب والنوم معاني زيد اي معاني افعاله يعني اثارها لانها محال الافعال
ذلك الحديدة المحماة بالنار فانها مقامات النار وعلاماتها التي لا فرق بينها وبينها في الاحراق الا ان الحديدة انما تحرق بفعل النار
القائم فيها فالحديدة المحماة اذا احرقت لم تحرق وانما احرقت النار على حد قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى
تنزل الحديدة وفعل الله الظاهر بفعل النار الظاهر بالحديدة والحديدة ركن المحرق كما ان القيام ركن القائم وكما ان
محمدا ركن المقامات والعلامات والتوحيد والآيات فلا تظهر المقامات والعلامات والتوحيد والآيات الا بهم وعنهم وكما لا تظهر
حرارة النار الا بالحديدة وكما يجوز ان تظهر النار حرارتها في غير الحديدة كالحجر والارض واذا ظهرت في شيء كان مثلها كذلك
يجوز ان يظهر فعل الله في غيرهم لو شاء وبفعل ذلك الغير بفعل الله تعالى كفعلهم كما قال تعالى ولئن شئنا لنذهبن
بالذي اوحينا اليك وقال تعالى ولو نشاء لجعلنا منكم ملائكة في الارض يخلفون ... سبحانه ...
لما اوحى الى ... ابدا وان كان بالنسبة الى المشيئة ممكنا وهو تعالى قادر عليه ولا يظهر فعله في شيء غيرهم الا ...

فانه

تعالى اظهر جميع افعاله منهم ويظهر بعض وجوه بعض افعاله في من يشاء من خلقه بواسطتهم فهكذا اجرت عادته في خلقه وهكذا
جرت قدرته وهكذا امضت كلمته وهكذا سبقت عنايته وهو العليم الخبير ومعنى يعرفك بها من عرفك انها هي الدليل عليه اي
معنى ما وصف به نفسه لنا ومعنى لا فرق بينك وبينها ان من عرفها فقد عرفه وانه تعالى انما يفعل بها فعله لكل شيء اي فعله
بها وهو معنى قولهم من عرفنا فقد عرف الله تعالى ومن جهلنا فقد جهل الله تعالى ومن اطاعنا فقد اطاع الله ومن عصانا
فقد عصى الله تعالى قال الله من يطع الرسول فقد اطاع الله ومعنى الا انهم عبادك وخلقك انه مع ظاهر المساواة وفي
الاتحاد ليس لهم في شيء من ذلك امر الا ما ظهر من فعله فيهم فهو بهم يفعل لانهم محال فعله ومشيئته وارادته وهم عباد مكرمون
كما قال لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون اذ لا فعل لهم لذواتهم ولا عمل الا بفعله وامره ومعنى فتقها ورتقها
بيدك انه اذا شاء فتقهم فيعملون بما اوحى اليهم ويعملون بما امرهم واذا شاء رتقهم فلا يعلمون شيئا ولا يعملون
وهو معنى قولهم يبسط لنا فنعلم ويقبض عنا فلا نعلم ومعنى قوله بدؤها منك وعودها اليك ان بدءها من فعله يعني اثر فعله كما
يجب ... مما يجب ... وعودها الى ما بدئت منه اي يعودون بما بدأوا منه ... الى ما بدأوا منه
قد ملئهم بحبه ورضاه من محبته ورضاه لمحبته ورضاه وقول الصادق عليه السلام لنا مع الله حالات الخ يعني به ان لهم حالة
مع الخالق وحالة مع الخلق فحالتهم مع الخالق كونهم محال مشيئته وفعله فاذا هم كما مر مثل الحديدة المحماة وهو في تلك
الحالة هو وهم هم وحالتهم مع الخلق عباد مكرمون لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون
فانه سبحانه ذاكرهم في الثانية وهم ذاكرون له في الاولى كما انه تعالى ذاكرهم في الاولى وهم ذاكرون له في
الثانية ومعنى ان هذا طريق الى الله سبحانه لا غاية له ولا نهاية انهم سائرون في عمق الاكوان بالهم ولغيرهم
سيره امامهم هو قائدهم بعنايته وسائقهم بهدايته يتدلج بين يدي المدلج من خلقك وهذا السير لا اول له في الكون
ولا اخر له   ثم اعلم ان كل مقام ظهر الله فيه لعبده فهو مظهره وصفته وهي حروف ذات الكلم
حقيقة له غير ذلك لانه سبحانه ظهر لك بك وبك احتجب عنك فلا سبيل لك الى معرفته الا بما تعرف لك به
ولو يتعرف لك الا فيك وبك قال الصادق في نهج البلاغة لا تحيط به الاوهام بل تجلى لها بها وبها
امتنع منها واليها حاكمها   كل مقام اعني رتبة من مراتب ظهوره ظهر الله فيه اي في ذلك المقام لعبده

فهو أي ذلك المقام مظهره أي محل ظهوره له فيه وصفته أي صفة محل له وهي أعني تلك المقامات حروف ذات العبد أي
أجزاء ذاته وسميت أجزاء الذات حروفا باعتبار إطلاق الكلمة على الذات فإن الكلمة مركبة من الحروف فهذه المراتب
من الوجود مجموعها حقيقة العبد لا حقيقة له غير ذلك لأنا قد قدمنا أنه تعالى تعرف لعبده ولم يتعرف له إلا بذاته وبمعنى قول
ولم يتعرف لك إلا فيك وبك احتجب عنك لأنك إذا التفت إلى نفسك وجدت نفسك مستقلا فلا تجد نفسك مستدلا على
وجوده إلا إذا نفيت وجودك من وجدانك فرأيت نفسك أثر الفعل ونورا من صنعه فالكشح أي حين لم تجد نفسك
تكون مستدلا عليه إذ الأثر يدل على المؤثر والنور يدل على المنير وحيث كان تع لا تدركه الأبصار ولا تحيط به أبصار الخواطر
والأفكار لأن الأدوات إنما تحد أنفسها وتشير الآلات إلى نظايرها كان عز وجل لا يعرف إلا بما تعرف وتوصف
به ولا سبيل إلى معرفته إلا من هذا الطريق وهو ما وصف نفسه وإلى ما ذكرنا أشار سيد المرسلين كما رواه في النهج لا تحيط
الأوهام بل تجلى لها بها وبها امتنع منها وإليها حاكمها الخ ومعنى تجلى لها بها ما قلنا سابقا أنه لا يتجلى بذاته إذ لا تحتجب عن
أمور حالاته بل هو على حال لا يحول عنها في جميع الأحوال وإنما تجلى بأفعاله وبآثاره لأفعاله ولآثارها ومعنى تجلى لها بها
أن نفس تجليه لك بك ومعنى وبها امتنع منها أي احتجب منها كما قلنا أنها إذا التفت إلى نفسها لم تجد نفسها أثرا
ولا نورا وإنما تراها قائمة مستقلة فلا تدرك إلا نفسها فإذا كشفت ظاهرها ونظرت إلى حقيقتها وجدت حقيقتها نقشا
فهو أنها وحظها بأشباحها فاحتجب عنها بها حيث نظرت إلى نفسها وتجلى لها بها حيث وجدت نفسها نقشا فهو أنها و
شعاعها فعرفته بصفته التي تعرف لها بها وهي حقيقتها أعني كونها أثرا ونورا وحظها بالمعنى وإليها حاكمها أنه عز وجل
على نفسها مثل هي له أثره ونوره تشهد له أن لا إله إلا هو لا يرى فيها نور إلا نوره ولا يسمع فيها صوت إلا صوته
ولا يعرف شيء إلا أثره يعني لا يرى إلا نور فعله وصنعه ولا يسمع إلا صوت فعله وهو أمر إيجاده ولا يعرف الأثر
ما سوى الله تعالى في أثر فعله سبحانه   ثم اعلم أن المتجلي نقطة يدور عليها التجلي فهو كرة
مجوفة لعقل التجلي وفي الإنجيل أيها الإنسان اعرف نفسك تعرف ربك ظاهرك للفناء وباطنك
أنا   اعلم أن المتجلي نقطة يدور عليها التجلي فهو كرة مجوفة واقفة ساكنة أي قائمة بنفسها يدور عليها
التجلي فهو كرة مجوفة لعقل التجلي يعني أن التجلي الذي هو الأثر وهو المعقول كرة مجوفة لأن علتها في باطنها فلذا كانت

مجوفة لعقل التجلي وعقل مضاف إلى التجلي وهو معقوله والمعنى أن المتجلي الذي هو الفاعل الذي هو في الحقيقة
باطن كل شيء وخارج عن كل شيء جعل التجلي الذي هو معقوله يدور على فعله أي فعل المتجلي للتجلي فيكون الفعل هو باطن
المعقول والمعقول يدور عليه فالفعل نقطة ساكنة والمعقول نقطة دايرة عليها إلى كل جهة فلذا كانت كرة ولم تكن دايرة
وهذا معنى ما في الإنجيل باطنك أنا أي محل وظاهرك للفنا يعني يعدم فإذا عدم وإذا أعادته أعده نشأة أي من الفعل كما
أحدثه من قبل قال تع كما بدأكم تعودون   فلجميع الخلق استدارة على فعل الله سبحانه ولهذا كرية
فكل الخلق كرة واحدة مجوفة تدور على نقطة هي فعله تع وأصول الخلق كرات مجوفة كل أصل كرة
تامة تدور على نقطة هي وجه ذلك الأصل من المشية ولا تدور على محور لأن الاستدارة على محور
تحدث من أجزاء الكرة دواير لا كرات فتكون الاستدارة إلى جهة فلا تكون العلة محيطة بالمعلول
ولا تتساوى الأجزاء المتشابهة في النسبة إلى نصف المحور الذي هو النقطة إليها لأن ما كان
من الأجزاء في جهتي القطبين للمحور لا تدور على النقطة ووجه الكرة من العلة ليس محورا
بل نقطة   لجميع الخلق استدارة واحدة كرية على فعل الله سبحانه لنا وبها في الافتقار إليه والنسبة
نسبة إليها ولقوله تعالى ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة وقوله وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر ولما ورد في الحساب
يوم القيامة وأنه تع يخاطبهم بلسان واحد ويقع على كل شخص بلغته ومثله ما قال كل أمة تدعى إلى كتابها اليوم تجزون ما كنتم
تعملون هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق فإن كل واحد ينظر في كتابه ويقرأ ولي الله كتابا أي كتاب أنس الناطق فيكون
واحد ولفظ واحد طبق كل كتاب من كتبهم لا يخالف حرف منه حرفا منها والأصل في ذلك أن الفعل أي الإيجاد منبسط
على أول الخلق وآخره وظاهره وباطنه وجوهره وعرضه وعينه ومعناه وموصوفه وصفته ومختلف الأشياء باختلاف
وآليها وتقدم وتأخر باختلاف أوقاتها وكبر وصغر باختلاف كمها فالفعل منا وبالنسبة إلى كل فرد فرد وجزء
جزء وإن تعاقبت رؤس المتعلقات فالفعل واحد والصنع باعتبار الحكمة واحد فبهذا الاعتبار أعني مطلق أفعالها
إليه فلجميع دورة واحدة عليه ثم أصول الخلق كالعقل الكلي والنفس الكلية وغيرهما من الأفلاك الغيبية المجردة وكالأفلاك
الشهادة كفلك زحل وفلك المشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر وكالعناصر كلها كرات كل واحد منها

كرة مجوفة تدور على أصلها ووجهها من المشية فلكل واحد منها استدارة تختص بها واستدارة تشارك فيها غيره وكل نوع
من كل واحد أو جزء فله استدارة على وجهه الخاص واستدارة يشارك فيها غيره من شركائه في كليه واستدارة يشارك بها كليه و
كله واستدارة يشارك بها جزئيه أو جزئه وكذا الكل كلي أو كل وكل جزئي أو جزء ولا يدور شيء من هذه المذكورات في دوره
على علته على محور لأنه يدور عليها لا إلى جهة والاستدارة على محور استدارة إلى جهة ولو استدار على محور حدث من أجزائه دواير
لا كرات كما هو شأن الاستدارة إلى جهة ولا تكون العلة محيطة بالمعلول ولتعددت العلل بعدد أجزاء المعلول فتخص كل جزء
من أجزاء الشيء علة من غير مشاركة الآخر له فيلزم استقلال كل جزء وانفراده عن الآخر وكون الأجزاء المتساوية في القرب
غير متساوية إلى منتصف المحور الذي هو النقطة العلية لأن ما كان من الأجزاء في جهة القطبين للمحور لا تدور على النقطة التي
في منتصف المحور ولهذا كانت دواير صغارا ولو كانت تدور على النقطة التي هي منتصف المحور لكانت عظاما ولما تحقق
واللزوم أن تكون استدارتها على النقطة لا إلى جهة كما هو مقتضى الحاجة المطلقة فتكون كرة ووجه الكرة لا يصح أن يكون محورا
مستطيلا لأنه إذا كان مستطيلا اختلفت جهات أشياء الشيء الواحد فيكون كل جزء له قطب غير قطب الآخر وتعدد العلل
وتعدد المعلولات   والأصل الثاني يدور على الأول لأنه للثاني نقطة ويدور على نقطة
الأول فله استدارتان ذاتية تدور على نقطة الأصل الأول وعرضية تدور على الأول إذا كان مترتبا
عليه والأصل جهة لوازمه من وضع وإضافة وغيرهما وهما استدارة واحدة بلحاظ وحدة الداير ولهذا
كان أبطأ من الأصل الأول كاستدارة الكوكب على قطب تدويره واستدارته على قطب خارج المركز فإن
استدارته في التدوير على نفسه فهي عرضية بالنسبة إلى ممثله وأصالته واستدارته على قطب خارج المركز
ذاتية لأنها وجهه إلى أصل ممثله لأن هذا أصل استدارته على تدويره فايضة عنها متفرعة عليها
إن الأصل الثاني كالعقل الكلي يدور على الأول أعني به الحقيقة المحمدية لأن الحقيقة المحمدية للعقل نقطة
أي علة ويدور عليها بالعرض لأن استدارته على الفعل ذاتية لقيام العقل به قيام صدور واستدارته على الحقيقة وإن
تقوم بها تقوم ركنيا حقيقيا إلا أنها أثر للفعل وتأكيد له وهو أشد منها فيكون نسبة افتقار العقل إلى الفعل أحق
وأسبق من افتقاره إلى الحقيقة المحمدية فإذا نسبنا كان ما إلى الفعل ذاتيا وما إلى الحقيقة عرضيا لأن الحقيقة علة

مادية للعقل الكلي والفعل علة فاعلية وعلة للعلة المادية   وإنما كانت استدارة الثاني بطيئة
لحصول الكثرة فيها وكلما كثرت الوسائط كثرت الاستدارات وكان أبطأ وتترتب العرضيات
في القوة والضعف فما قرب من الداير كان أضعف والذاتية أبدا واحدة
كلما كان أبسط كان أسرع في حركة القابلية الانفعالية وكلما كان أكثر تركيبا واجتماعا وتأليفا كان أبطأ
وإنما كانت استدارة الأصل الثاني بطيئة لأجل حصول الكثرة فيها التي تحصل بها الاستدارات الكثيرة وكثرة الاستدارات
لكثرة الوسائط لأن المتأخر له على ما تقدم عليه دورات لكل واحد استدارة وكلها عرضيات إضافية إلى أن تنتهي
إلى الاستدارة على علة العلل وقطب الأقطاب فتكون استدارته عليه ذاتية وكلما قرب منها كانت عرضيتها أقوى
مما تحتها وكلما قرب من الداير كانت أضعف لما قلنا من أنها في الأعلى استدارة على العلة وفي الأسفل استدارة على
المعلول وإن كان المعلول علة لما تحته فإن ما فوقه علة له ولما تحته فالاستدارة عليها أقوى فهي عرضيات متفاوتة
في الشدة والضعف بنسبة القرب من العلة والبعد عنها والذاتية التي ليست عرضية أصلا واحدة ولو أطلق على الدورات
المتوسطة الذاتية باعتبار ما تحتها والعرضية باعتبار ما فوقها لم يكن به بأس إلا أنه على جهة المجاز فافهم
وهكذا حكم كل أصل ولفروع ذلك الأصل هذا الحكم كل فرع كرة واحدة له دورات دورة على أصله
وعلى كل ما سبقه دورة وعلى القطب الأول كذلك وقس عليه كل شيء بنسبة حال ذاته وعوارضها
فالعالم كرة وكل نوع كرة وكل صنف كرة وكل شخص كرة وكل جزء كرة   يعني أن كل أصل من
الأصول الكلية الإضافية والجزئية الإضافية نسبتها في الاستدارات على عللها وهو لها كنسبة الكليات والجزئيات
فيما مثلنا به وهو معنى قولنا وقس عليه كل شيء بنسبة حال ذاته وعوارضها والفرع يدور على أصله وفرعه يدور عليه
كما أن الأصل يدور على أصله الأصلية وهو معنى فكل عالم كرة واحدة وكل نوع منه أي من ذلك العالم كرة واحدة وكل
صنف من ذلك النوع كرة واحدة وكل شخص من أشخاص تلك الأصناف كرة واحدة وكل جزء من أجزاء تلك الأشخاص
كرة واحدة وهكذا حكم دورة كل جزء منفردا ومنضما إلى غيره في الدورة حكم ما تقدم من الإسراع والإبطاء والذاتية
والعرضية   وهكذا أحكامها في الأوضاع والتضايف والنسب كلها في التنادي

التعارف والتناكر الا انها فى التناكر هكذا وعلى التعاكس هكذا > < وفى التعارف على جهة التقابل هكذا < > وفى التساوى على جهة الملائمة هكذا < < واما فى التغاير فى الذات وحدها فهكذا
د ٰ د ۛ وفى الصفات وحدها هكذا ﮈ ﮈ وفيهما معا هو التناكر كما مر قال الارواح جنود مجندة فما
تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف   وكلام الاصول والفروع الكليات والجزئيات فى
الاسراع والابطاء فى الاستدارات العرضية والذاتية بالنسبة الى الحاقها فى الاوضاع والتضايف والتناسب الا
جمع وضع الى نحو او ترتب بعض الاجزاء الى بعضها او الى البعض الخارج واما التضايف كالامر المتساوقة فى الوجود والظهور كا
لابوة والبنوة وكروحية الاربعة وكايلاج الليل فى النهار والنهار فى الليل وكوجود الرطوبة من نكاح الحرارة للبرودة ووجود
اليبوسة من نكاح البرودة للحرارة وكحمرة الزنجفر من الكبريت والزيبق وكسواد المداد من الزاج والعفص وما اشبه ذلك فان
لكل واحد من الاثنين استدارة على الاخر اما فعلية وانفعالية او فاعلية ومفعولية او ظهورية وكسبية او فاعلية بالنسبة
ومفعولية بالاعتبار او استدارة تتميم وتكميل واستدارة توليد وما اشبه ذلك واما النسب فكالتقييد بالحيثيات والاعتبارات
فان لكل منها استدارة حيثية او اعتبارية والنسب كلها تجرى فى نسبة التساوى اى التماثل وهو لا يقتضى التساوى
فى الاسراع والابطاء وان تساويا فى العرضية والذاتية وفى نسبة التعارف وهو لا يقتضى التساوى فى الاسراع
والابطاء ولا فى عدد العرضية وفى نسبة التناكر وهو ايضا كالتناكر فى عدم اقتضاء التساوى فى الاسراع والابطاء
وعدد العرضية الا ان الاكثر فى التعارف التشاكل التساوى بين المتعارفين والمتناكرين فى جهة التعارف والتناكر
واذا وقع بينهما التعارف والتناكر فى غير جهتيهما فذلك من جهة الهيئة الطارئة الا انها تجرى فى ذوات الاستدارات
من الكليات والجزئيات الاصول والفروع فى صورة التناكر تختلف استدارتهما اختلافا كليا فتدور على التعاكس يعنى
احدهما تخالف بالاستدارة استدارة الاخر وصورة استدارتهما هكذا > < فاذا ابتدا احدهما فى الاستدارة
من الطرف الاعلى مثلا الى جهة اليمين ابتدا الاخر فى الاستدارة من الطرف الاسفل الى جهة الشمال وهذا اذا كان احدهما
من اصحاب اليمين والاخر من اصحاب الشمال واما ان كانا معا من اصحاب اليمين اذا ابتدا احدهما فى الاستدارة من
الطرف الاعلى الى جهة اليمين ابتدا الاخر من الطرف الاعلى الى جهة الشمال وان كانا من اصحاب الشمال معا اذا

ابتدا احدهما من الطرف الاسفل الى جهة اليمين ابتدا الاخر من الطرف الاسفل الى جهة الشمال ولا يدور اصحاب
اليمين من الطرف الاسفل الا حال معصية باقية من اللطخ ولا يدور اصحاب الشمال من الطرف الاعلى الا حال
طاعة باقية من اللطخ وفى صورة التعارف على عكس ما ذكرنا فى التناكر لتوافقهما فى ذواتهما وصفاتهما بعكس
التناكر وصورة استدارتهما هكذا < > فاذا ابتدا احدهما فى الاستدارة من الطرف الاعلى الى جهة اليمين
ابتدا الاخر من الطرف الاعلى الى جهة اليمين ولا يلزم تناف فاذا ابتدا كل منهما من اليمين حيث انهما مع التعارف
متقابلان فاذا كان فى التقابل بين كل منهما الى جهة يسار الاخر يكون ابتداء استدارة احدهما الى جهة يمين
استدارة الاخر فيوهم ذلك انه تناكر مع انه من التوافق لجريان الاستدارتين معا على جهة اليمين فلا تنافى
بينهما وكذلك لو كان المتعارفان من اصحاب الشمال فانه اذا ابتدا احدهما فى الاستدارة من الطرف الاسفل الى
جهة الشمال ابتدا الاخر من الطرف الاسفل الى جهة الشمال ولا تنافى بينهما كما قلنا فى اصحاب اليمين وفى
صورة التساوى فى اصحاب اليمين واصحاب الشمال على جهة الملائمة وان اختلفت رتبتهما اذ قد يختلفان فى الرتبة
وفى الاسراع والابطاء وفى عدد العرضيات وصورة استدارتهما هكذا < < ويكونان من اصحاب اليمين
ويبتدئان من الاعلى على اليمين ومن اصحاب الشمال ويبتدئان من الاسفل على الشمال وقد يختلفان ببعض دواعى اللطخ
وقد يختلفان فى الابتداء وفى التوجه وفى الاسراع والابطاء واما التغاير فى الذات وحدها وهو التناكر فى الذوات
والتعارف فى الصفات الا انه يوهم من التناكر والتعارف ولذا عبرت عنه بالتغاير وصورة استدارتهما
الذاتيين على غير صفة استدارة التناكر او التعارف فصورة استدارتهما هكذا د ٰ د ۛ فكانت صورة استدارة
الصفات كصورة استدارة التساوى واما فى الذوات فليست كالتعارف لتقابلهما بالوجه ولا كالتناكر لتقابلهما
بظهورهما ولا كالتساوى لتقابل وجههما جهة واحدة بل على حالة مغايرة للثلاثة ٧ ٨ وهذا النوع قد لا يتقابلان
فى جهة الذوات وان كان قبلا لاجل طاية الصفات وقد يتقابلان فى الصفات قبلا لاجل التنافى فى الذوات
وقد يتعارفان وقد يتناكران وهذا كله موجب للاختلاف فى الاسراع والابطاء وفى عدد العرضيات
مثل هذا فى جميع ما يجب له حكم التغاير فى الصفات وحدها وصورتها هكذا ﮈ ﮈ وان اختلف التغاير اشد

وضعفا فان التغاير فى الذات اقوى واشد من التغاير فى الصفات والتغاير فى الذوات والصفات هو التناكر
كما ان التساوى فى الذوات والصفات هو التعارف وقوله الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف
يعنى ان الارواح عساكر جمعتها الغاية الالهية مراعى طبايعها فما تعارف منها بان كان فى عالم الاظلة وفى البرزخ
الخفى وعالم الذر ظل المتعارف وورقته مقابلا بوجهه لظل من تعارف معه وورقته ائتلف فى هذه الدنيا لانه قد
كل واحد منهما فى غصن واحد متقابلان بوجهيهما وكذلك المتناكران واما المتساويان فقد يكونان فى غصن وقد
فى غصنين واما المتغايران فى الذوات خاصة فكل واحد فى غصن وظله قد يكون مع ظل مغايره فى غصن وقد
فى غصنين واما المتغايران فى الصفات فهما فى غصن واحد غالبا وقد يكونان فى غصنين وصفاتهما فى غصنين فافهم
ومعنى تعارف نظر احدهما فى وجه صاحبه ومعنى تناكر ظهره الى ظهر صاحبه والمساواة
من التعارف فى التبعية والمغايرة احوال وانظر الى تمثيل الاشكال ولكل ذات منهم مقاما
شرحه فى الكتاب مما يطول   معنى تعارف نظر احدهما فى وجه صاحبه سواء كانا فى غصن واحد
ام فى غصنين كما ذكرنا قبل ومعنى تناكر ظهره الى ظهر صاحبه كما سلف به قبل فى الاشكال وفى البيان والمساواة
من التعارف فى التبعية يعنى انها نوع من التعارف الصفاتى واما المغايرة فهى احوال متعددة كما اشرنا الى
ذلك والا فافراد المتغايرين كثيرة جدا فالتناكر منها فى بعض الاحوال والمساواة قد يكون بمحض الصفات
فتكون المغايرة من جهة الذات وقد تكون المساواة بالعكس فتكون المغايرة فى غير جهتها اذ لا تجتمع مع المساواة
فى جهة واحدة واذا عرفت وضع هذه الاشكال التى هى تصوير لدورات الكرات ظهر لك الحال ولكل ذات
منهم مقاما هذا البيت من قصيدة عبد الله بن قاسم السهروردى فى وصف احوال السائرين واحوال الواصلين
وصفات مطالبهم وهذا الذى ذكرته لك من الاستدارات هو باطن ما ذكره فى قصيدته   ثم اعلم
الكرة ان كانت استدارتها وقطعها من استدارة قوس من محيطها فهى تدور على محور وتحدث
الاجزاء الدوائر لا الكرات وليس ذلك لاستدارة الصدورية من العلة البسيطة التى هى فعل
الله سبحانه ومشيته بل الاستدارة الصدورية ان يكون كل جزء من الكرة على قطبها فتكون

استدارة الكرة على قطبها ليست الى خصوص جهة لان ذلك من خواص الاجسام فى حركاتها الجسمانية
اعلم ان الكرة التى ذكرنا انها ليست عبارة عما يحدث عن استدارة قوس من محيطها لان الكرة التى تحدث
عن استدارة القوس لم تنل اجزاؤها اسطحها الى مركز قطبها بل كل جزء تحدث عنه دائرة قطبها نقطة من المحور تنتهى
عند قطب الدائرة الاخرى فتختلف لذلك تلك فمنها عظام ومنها صغار ومنها بين ذلك واذا اعتبرنا استدارة تلك الكرة
واستدارة كل واحد من اجزائها على فعل الله سبحانه كانت استدارة انفعال وتساوى فيها جميع المكنات مع اختلاف جهاتها
وقوابلها ودواعيها واوقاتها وكمها وكيفها لانها استدارة صدورية فتكون فيها على السواء من غير ان يكون بعض منها
الى جهة بل كل شىء منها يدور على تلك العلة البسيطة التى هى فعل الله سبحانه لا الى جهة لانها ليست فى جهة اذ الجهات
كلها صادرة عنها فلا تحويها فتكون تلك العلة البسيطة التى هى فعل الله سبحانه ومشيته ليست فى جهة فالمستدير عليها
لا الى جهة لان الاستدارة الى جهة من خواص الاجسام فى حركاتها الجسمانية فان قلت انك اطلقت القول
فى جميع الاشياء بانها تدور على فعل الله تعالى لا الى جهة ومنها الاجسام فلم قلت ان الاستدارة الى جهة من
خواص الاجسام فى حركاتها الجسمانية قلت ان الاجسام تدور الى جهة اذا كانت تدور على ذى جهة واما اذا كانت
تدور على ما ليس فى جهة وجب ان تكون استدارتها لا الى جهة والا لكانت تدور على غيره الا ان الجسم لابد
على ما ليس فى جهة حال وجوده فانه من هذه الحيثية يدور على ما فى جهة واما دورانه على ما ليس فى جهة حال وجوده كالفعل
الصدورية فانما هو من حيث ذوبانه وانحلال اجزائه المناسبة وهذا معنى ما   واما الحركات الوجودية
الصدورية فليست جسمانية وان كانت من الاجسام فهى دورات دهرية وسرمدية وان لم تخط جهة
العلة بجميع جهات المعلول ولهذا قلنا كل جزء كرة فافهم فهمك الله واعلم ان هذا الطور من الاسرار
لا تدركه النفس ولا العقل وانما يدركه الفؤاد لانه جهة الصدور وهى ربط الدهر بالسرمد والازل
ان الحركات الوجودية كما اشرنا اليه ليست جسمانية من حيث هى جسمانية وان كانت من الاجسام
فهى دورات دهرية ~~وسرمدية ولا تحيط بجهة العلة بجميع~~ جهات لانها حركات صدورية والحركات الصدورية من قبل
فعل الله سبحانه سرمدية ومن قبل القابل تكون فى المقيد دهرية وفيما فوقه من الممكنات برزخية يعنى ان وجهها

في السرمد وقرارها في الدهر ولاجل كون حركة العقل سرمدية احاطت العقلية بجميع جهات المعلول ولو كانت جسمانية لخط بها وانما قلنا ان كل جزء كرة لاجل عموم الاحاطة ومن ثم لم تدرك النفس ولا العقل بالنوع من الحركة وانما يعرفه الفؤاد لانه اي الفؤاد وجه الصدر يعني وجهه الى الظاهر وبه ربط الدهر بالسرمد من جهة ان العقل وان تعلق بالمفعول الذي هو الجسد ومحله لا يخرج عن السرمد وان كان محله ومتعلقه في الدهر بل وفي الزمان اذ لا يقارن المفعول الا بالتعلق الذي هو نوع المفعول

الفائدة العاشرة اعلم ان الله سبحانه خلق الاشياء بفعله لا بمعنى من غير سبق فكر او روية وكل شيء فالله خالقه سواء كان في الوجود الخارجي ام الذهني وما في الذهن لو يوجد على احتذاء سبق فهو في الوجود الذهني في الواقع وجود خارجي وانما قسم الوجود الى الذهني والخارجي للفرق بين الوجود الظلي الانتزاعي والاصلي اصطلاحا ولا مشاحة في الاصطلاح ولا فرق في الحقيقة قسم من الوجود خلقه الله لحاجة الخلق اليه في التفاهم والتعارف ويحصل لهم ادراك ما غاب عن حواسهم الظاهرة وذلك مما يتوقف عليه تكليفهم ونظام امورهم ومعاشهم

وهذا الكلام فيه تعريض بالرد على من زعم ان الوجود الذهني ليس وجودا وانما حقيقته ما يدركه الذهن انما هو الحكاية الثابتة قبل ايجاده وليس بوجود وعلى من زعم ان النفس هي التي تحدثه لا انه صنع الله وعلى من زعم ان الوجود الذهني وجود ظلي ليس بانتزاعي ظلي وانما يوجد الشيء بحقيقته في الذهن لا بظله ومثاله وعلى من زعم ان الوجود الذهني اصل للوجود الخارجي والوجود الخارجي ظل للوجود الذهني فقلت ان الله سبحانه خلق جميع الاشياء ذهنيها وخارجيها بفعله وابداعه من غير سبق فكر ولا روية لئلا يقال ان ما في الذهن ليس الوجود الخارجي بل هو من ذهني قبله والدليل على انه مخلوق سبحانه قوله عز وجل واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق وانما قال الا يعلم من خلق لان ما توسوس به النفوس مما في معروض العلم به بحيث اخفوه ولم يجهروا به فقال انه يعلمه لانه خلقكم انتم وما في نفوسكم فكيف لا يعلم من خلق ولو لم يكن خصوص العلم به لا مع ما في نفوسهم لكان توهم طاهر من خلق لما دل على الاطلاع على ما اسروا به الذي اريد بيان الاطلاع عليه ولا يرد علينا انهم اسروا ما هو شيء ممنوع منه فلا يكون الله خالقه وعلم ان اهل القول الاول انكروا الوجود الذهني وزعموا ان ما تراه بخيالك ليس موجودا في الذهن وانما هو موجود في الخارج ويسمون الاعيان الثابتة

وقالوا انك ترى زيدا بعينك وليس في عينك وانما هو خارج عنها فليس للذهن وجود ينسب اليه الا اذ اثباته فيه ولم يثبت فيه شيء وغلطوا بل زيد بالوجود الذهني ما كان الذهن علة لظهورها ووجودها الكوني وهي الاظلة المشرقة من الاشياء الخارجية وذلك لانه تعالى حين خلق الاشياء اقام كل شيء في مكانه المناسب له فالاشراقات النورية الا في الاجسام الكثيفة وضعها فيها والصور لا تظهر الا في الاشياء الصقيلة كالمرآة والماء وضعها فيها والصور المثالية اي الخيالية لا تظهر الا في الاذهان فاقامها فيها والاجسام لا قرار لها الا على الارض المتماسكة فاقامها فيها الذهني ان الاظلة الخيالية المشرقة تكون في الذهن وان ذا الظل يكون في الخارج وذو الظل والظل موجودان لكن ذو الظل موجود في الخارج وظله الخيالي الانتزاعي في الذهن فتنقسم الموجودات الى ما يكون في الخارج والى ما يكون في الذهن وكلاهما موجود واحدهما في الخارج وهو الموجود الخارجي والآخر في الذهن وهو الموجود الذهني ودليل هذا ما قلنا مرارا انك لا تقدر ان تتصور بذهنك شيئا رايته قبل ذلك حتى تلتفت بذهنك فتقابل ذلك الشيء بمرآة خيالك في المحل الذي رايته فيه او بجهته التي رايته عليها في الوقت الذي رايته فيه فتجد مثاله وشبهه في جنب ذلك المكان وجنب ذلك الوقت فينتقش في ذهنك تلك الصورة ولا تقدر على التصور بدون هذا فافهم واهل القول الثاني يزعمون ان للنفس قوة على احداث ما شاءت من شيء ولو كانت شيئا محالا فتتصور شريك الباري تعالى وبحرا من زئبق ولا اصل لها وليس الا انها تخترع من نفسها وغلطوا فانها لو كانت تحدث في ذلك من غير ان تتوجه الى جهة مطلقة وما تتوهم فيه لكنها لا تقدر حتى تتوجه الى جهة ذلك فينتزع من هو هو صورة سواء كان شيئا في الخارج ام لا بل في الحقيقة لا بد وان يكون شيئا في الخارج كما دلت عليه الادلة مثل قول ابي الحسن الرضا عليه السلام قال قلت لم خلق الله عز وجل الخلق على انواع شتى ولم يخلقه نوعا واحدا فقال لئلا يقع في الاوهام على انه عاجز ولا تقع صورة في وهم احد الا وقد خلق الله عز وجل عليها خلقا لئلا يقول قائل هل يقدر الله عز وجل على ان يخلق صورة كذا وكذا لانه لا يقول من ذلك شيئا الا وهو موجود في خلقه تبارك وتعالى فيعلم بالنظر الى انواع خلقه انه على كل شيء قدير انتهى رواه في اول كتاب العلل في باب علة الخلق فتكون الصورة الذهنية مشرقة من الوجود الخارجي وانما اختلفت الصور للشيء الواحد بالنسبة الى المتصورين لاختلاف اذهانهم كما تختلف الصور للشيء الواحد في المرايا المتعددة المختلفة وهو لاء طائفتان منهم من يزعم انه وجود ذهني ليس بانتزاعي وانما يصدق عليه الوجود لانه شيء ومنهم من يزعم

انه انتزاعي من موهوم وكلا الزعمين باطل واهل القول الثالث يزعمون ان الوجود الذهني اصل للوجود الخارجي والخارجي ظله ومنهم من زعم انه متحد مع الخارجي ومنهم جهلة الصوفية ومن يقول احدهم ما تحرك نملة في المشرق او في المغرب الا بقدرتي ومنهم من يزعم انه لا يفرق بينهما الا بان الذهني مجرد عن اللوازم الخارجية كالنار مثلا فان الموجود منها في الخارج هو الموجود في الذهن بعينه الا انه مجرد عن لوازمه الخارجية كالاحراق فانه من لوازم الخارج وقد قال الشيخ جواد الكاظمي في شرح الزبدة في مبحث العلم وليعلم ان الحق هو القول بالوجود الذهني وان العلم من مقولة الكيف ان الاشياء بانفسها موجودة في الذهن كما هو مذهب المحققين لا باشباحها وامثالها كما هو مذهب شرذمة قليلة لا يعبا بهم انتهى وهذا كله غلط لان قول الصوفية لو صح لكان اذا مات الصوفي بطل نظام العالم كما انه اذا انصرف المقابل للمرآة بطلت الصورة التي في المرآة وهذا ظاهر البطلان وقول الآخرين ايضا باطل لانك لو كان تصور نارا بغتة من غالب واحد وحضرت عندك واحدة منها فانك اذا نظرت هنا لا تحصر الاخرى في ذهنك ولا تجد عند حضور اهل الغائب فلو كانت النار التي في الذهن هي النار الخارجية لا ظلالها لحصلت الصورتان في ذهنك كما في ذهنك الا النار الخارجية ظلها كما انك اذا تصورت الصورتين كلاهما من غالب واحد لابقيت فلك الاخرى وان التفت الى قلبها والواقع خلاف ذلك بل لا يمكنك ان تتصورها في ذهنك الا اذا التفت الى الخارجي وليس الا لان ما في ذهنك منتزع من الخارجي وليس في ذهنك شيء فاذا التفت بمرآته الى الخارجي انطبعت فيه صورته المنفصلة المشرقة وهو الحق الذي هو الوجود الذهني اثباتا وانه ظلي منتزع من الخارجي نعم هنا تفصيل وهو ان ذا الذهن ان كان علة الوجود بان كان هو امر الله القائم بكل شيء وان وجودات الاشياء كلها اعني موادها من اشعة وجوده كان ما في ذهنه من صور الاشياء علة للاشياء الخارجية بحيث لو عدمت تلك الصور التي هي وجود تلك الاشياء اضمحلت الاشياء وهذا مثل النبي واهل بيته الطيبين صلى الله عليه وآله كما دلت عليه اخبارهم ونطقت به كلماتهم وآثارهم من انه لولم تكن الحجة في الارض لساخت باهلها واما من سواهم فكل ما عندهم من الصور في اذهانهم فانها اظلة منتزعة من الاشياء الخارجية والكلام مبني على احوال العوام واما احوالهم عليهم السلام فعلى طور غير ما نحن بصدده وانما جرى التشبيه عليه استطرادا فاهل القول الاول ينفون الصورة عن الذهن ويقولون ترى ذهنك ليس في ذهنك وانما هو في الخارج ثابت لا موجود ولا معدوم واهل القول الثاني يثبتون صورا ليست ذواتا ولا اظلة منتزعة بل هي اظلة قائمة بالذهن ولا خارج لها واهل القول الثالث يجعلون ما في الذهن

اصلا لما في الخارج او ان الشيء له مكانان مكان ذهني ومكان خارجي والحق ان ما في الذهن قسم من الوجود ظلي خلقه الله في الذهن لافتقار الخلق اليه في التفاهم والتعارف يصلون به الى مطالبهم ويحصل لهم ادراك ما غاب عن حواسهم الظاهرة اذ لولاه لم يدركوا الا ما رأته عيونهم ونالته اسماعهم وذلك مما يتوقف عليه تكليفهم بما فيه نجاتهم ونظام معاشهم وهذا ان شاء الله ظاهر

وانما قلنا انه مخلوق لله لما دل عليه الدليل القاطع بان الله خالق كل شيء قال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فان قلت معنى ذلك ان الله جعل في النفس قدرة على اختراع ما شاءت من الصور فهي تخترع تلك الصور مما يمكن لها فلا يكون الوجود الذهني في الحقيقة خارجيا قلت انما جعلها فيها وفي غيرها على ما يجري فيه على اختيارها البس حيث اعطاها ادع بيده عنده بل هو في ملكه بعد الاعطاء كما هو قبل الاعطاء بل هو حال واحدة بلا تعدد الا في البيان كناية عن ظهور العظمة في قبضها

انما قلنا ان ما في الذهن مخلوق لله عز وجل لان الدليل قد دل على جهة القطع والضرورة بان الله سبحانه خالق كل شيء قال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقال تعالى قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار وقال تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وهذا معلوم لانه لو كان شيء يصدق عليه اسم الشيء بكل اعتبار فقد دخل في عموم الآيتين الاوليين واشباههما وان لم يكن شيئا بطل كون النفس مخترعة له واما الآية الثالثة فهي صريحة في خصوص الدعوى لان الاسرار القول هو التصور به بل قوله انه عليم بذات الصدور اي عليم بما اسررتم وتصورتم وعزمتم عليه وهممتم به ولا ينافيه قوله الا يعلم من خلق توهم انه انما خلق المتصورين لان التصور ليس من خلق لانه في بيان علمه باسرارهم وتصوراتهم وما توهموا واهموا فقد علل بذلك بانه خلقه فكيف لا يعلمه اذا علمنا ان من خلق مفعول لعلم يعني الا يعلم مخلوقه واما على معنى ان من خلق فاعل يعلم كما هو المشهور في التفسير فهو دال ايضا ولا يرد علينا لزوم الاجبار من خلقه لذلك لانه خلق اعمالهم المسببة بافعالهم اي حكم عليهم بما فعلوا كما قيل في نحو جاعلها اذا لم يملكه فقد حكمت عليه بفعله وكذا قال بل طبع الله عليها بكفرهم لانهم لما كفروا طبع على قلوبهم بكفرهم ولا لزم من ذلك الاجبار واما قولهم ان الله تعالى جعل في النفس قدرة على اختراع ما شاءت من الصور فقد ذكرنا انها لو كانت مخترعة لها لما كانت تلتفت بمرآتها الى جهة المكان لتنطبع صورته فيها انا في حين جعل لها قدرة تخترع بها

اسل رفع يده عما جعل لها ام هو في يده اذ لو رفع يده لم يكن شيئا فلا فاعل الا بانه فانه في الحقيقة هو الفاعل على صدق قوله
وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وقوله افرايتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون فافهم ان كنت تفهم وقولي
عن ظهور العطية يعني انه انما فعل ما اعطى خلقه قدرة وعلما ادعى ذلك سبيل لان العطية انفصلت من يده هو ليكون العبد مستقلا
بها وبما ترتب عليها بل انما فعل ما اعطى كناية عن ظهور العطية من كتم الوجود الامكاني الى علانية الوجود الكوني والافعل في نفسه
اذ لو خلاها من يده لم تكن شيئا   وتلك القوة المشار اليها فعلها وانفعالها واضافتها
وتعلقها بمخترعها انما كان شيئا في نفسه بكونه في يده فاذا قابلت المراة التي اوجدها الله تعالى لها جهاتها
الصورة وانماطها اعتبار المقابلة وانتزاع الصورة الذان هما شئ بكونهما في يده فافهم والى هذا
بقوله كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم   وتلك القوة
وهو ان جميع ما اعطى خلقه لم تخله من يده لانه ليس شيئا الا بكونه في يده فلو خلاه لم يكن شيئا اصلا فلو خلاه من يده الاكوانية
لم يكن كونا ولكنه ممكن ولو خلاه من يده الامكانية لم يكن ممكنا وهذا الوجه الثاني خفي على العقول المسكة كما اول فاذا قابلت
المراة الشئ هذا تفريع على ما قبله تقريبا بيانا لامثالنا يعني اذا قابلت الشاخص اوجد الله من صورة الشاخص المنتقش
لانها هي ذه الصورة التي هي في المراة فوجد الله بها بالمراة لانها هي القابلة للصورة فهي صورة الصورة وعدد وما هي
وبياضها او سوادها واستقامتها او اعوجاجها فيها اي في المراة لان الشئ يوجد في صورته وكل شئ توقف على الايجاد
فمن قبل الرسم للمراة فيه شئ وانما لها اعتبار المقابلة بانه وانتزاع الصورة بانه اللذان هما شئ بكونهما في يده و
معنى قولي انبه والى هذا المعنى اشار بقوله كلما ميزتموه باوهامكم اي تصورتموه او تعقلتموه في ادق معانيه يعني في ادق
معانيه بالنسبة الى عقولكم وبالنسبة الى المميز نفسه يعني في اول مراتب النفسية فهو مخلوق خلقه الله سبحانه مثلكم اي كما انتم
مخلوقون او مثلكم اي صفة لكم ومثل لكم بفتح الميم والثاء مثله اي صفتكم وشبهكم وآيتكم بكسر الميم وسكون الثاء
اما في الايجاد او فيما ترتب على الايجاد من احكام التكاليف في الدنيا والمعاد مردود اليكم اي غير مقبول منكم ان تجعلوه
او مردود اليكم يعني انه من اشعة وجودكم او ذواتكم وهذا معنى قولي فافهم قوله مخلوق مثلكم مردود اليكم
فان قلت يلزمكم ان الله خلق المعاصي والكفر وساير القبايح قلت نعم ذلك الله ربنا قال الله تعالى قل الله

خالق

خالق كل شئ وهو الواحد القهار ولكن ليس على ما تفهم وذلك لانه سبحانه لا يخلق شيئا الا على ما هو عليه
في ذاته وصفاته وافعاله والا لم يكن المخلوق كذلك بل يكون قد خلق على غير ما هو عليه فيجب لو يكن هو اياه
وانما يكون هو غيره هف   لا يلزمنا ان قولنا ان جميع ما وهب عباده من النعم من القوة والاستطاعة
والفعل والانفعال وغيرها كلها في يده سبحانه ان يكون هو عز وجل فاعل المعاصي والكفر والشرور باختيار ذاته يرى منها كما قال
فاذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون وقال
فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون
وغير ذلك من الآيات فما قولنا ان الله خالق كل شئ من جملة المعاصي والكفر فنريد معنى آخر غير هذا لا يلزم منه هذا المعنى الباطل
واخبار الائمة متواردة بذلك ناطقة به مع تنزيههم جناب الحق عن الظلم وفعل القبايح وبيان المعنى الذي نشير اليه يحتاج الى
تقديم كلمات تشير فيها الى بيان ما وردت الاخبار بحيث لا يلزم التفويض ولا الاجبار فنقول اعلم ان الله سبحانه لا يخلق شيئا
من خلقه من ذات وصفة الا على ما هو عليه في ذاته وصفاته وافعاله اذ لو خلق المخلوق على غير ما هو عليه لكان لم يكن هو اياه بل
كان غيره لانه انما خلق غيره وتفصيل ذلك انه لو ان خلق على مقتضى استطاعة فعله لساوت المفعولات لان استطاعتها في فعلها الى
ان لم تتعدد في انفسها بل تكون واحدة لان فعله واحد وان خلق على مقتضى قابلية المفعول فان كان على نحو القسر والاجبار كما
لو خلقها بمقتضى استطاعة فعله وان كان على جهة الاختيار صح الصنع وارتفع الاجبار وذلك بعد ان كانوا
شيئا واحدا او جوداهيولانيا حصصهم فلما جعلهم حصصا متمايزة المواد في الحكمة جعل في كل حصة من تلك المادة ابتدعها الاسباب
والتميز ومعرفة الخير والشر والجيد والردي وحيث كانت السعادة والشقاوة والطاعة والمعصية انما هي في الصورة عرض عليهم صور طاعة
في عليين وصور معاصيه في سجين وخيرهم ان من اجاب حق صورته الصورة اجابتي والبسته لباس طاعتي ومن ابى
دعوتي صورته الصورة انكاره والبسته لباس معصيتي فرضوا وتبلوا ثم دعاهم الى توحيده ونبوة نبيه وولاية وليه علي عليه السلام
فقال الست بربكم قالوا بلى فالمؤمن اجاب بلسانه وقلبه صدقا فاسلما طايعا والكافر قال بلى وضمر انه ان قهر على
ذلك فانا الاجابة لانه خالقنا ودعانا الى طاعته وان تجاوزنا على طاقة غيره لم نجب لانا اولى من غيرنا ثم قال الهم
ومحمد نبيكم فاجاب المؤمن بقلبه ولسانه كما مر وازداد ايمانا بتسليمه وشك الكافر وقال في نفسه تجاوز بنا الى غيره بل يكن هذا

علما هو معروف فلا الا اعتقاد ان العبد هو فاعل المعاصي والكفر والشرور

اعز لم يجعل له ولا يطيعنا وانما هو داع الى خالقنا فان قهر عليه اجبنا ولا انكرنا ثم قال الهم وعلي وليكم فاجاب المؤمن
وازداد ايمانا على ايمان وانكر الكافر وقال لا نقبل ان يكون علينا وليا بشر مثلنا ولذا قال الله تعالى في حق من ابى الا
ما اختلفوا في الله ولا في نبيه اختلفوا في علي وكان فيما انزل على نبيه ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم
فاذا عرفت ان الله لم يخلق الخلق الا على ما هم عليه فوابلهم باختيارهم ولم يكونوا في دعاهم وما يميلون اليه مجبورين عرفت
مقدمة معرفة انه خلق كل شئ حتى المعاصي ولم يكن فاعلا لها وبقي تمام المقدمة وهو ما   واذا خلقه على ما
هو عليه فانما خلقه على مقتضى سبب ايجاده وقبوله للوجود وذلك ما الاشياء الخارجية عن حقيقة ما اقام
الله بذاته فعله وان كان بعوارضه وتلك الاسباب لتغير الحقايق بحكم الوضع وتلك المقتضيات من اعمال
الخلق واوضاعهم فلو خلق على غير المقتضى لكان قد منع ما اعطى وابطل ما قدر   من تمام ما ذكرنا من
المقدمة وهذا معنى قولنا انه خلقه على ما هو عليه انه خلقه على مقتضى سبب ايجاده وقبوله للوجود وسبب ايجاده وقبوله للوجود هو
بحسب كيفه ووقته ومكانه وجهته ورتبته واوضاعه وكلها منسوبة اليه لانها اجزاء ماهيته وليست من فعل الله وللذات
بالنسبة الى الشخصية بها وان كان بفعل الله ثانيا وبالعرض ومعنى كونها بالعرض بالنسبة الى الشخصية بها ان منها من مخلوق
في نفسه بالذات من حيث هو حصته بل كلها كذلك بسكينها باعتبار خصها من بعض الافراد وبعض حصص منها لم يكن التخصيص الا بالقضاء
المفعول فكان التخصيص بالعرض لانه لا اقتضاء لذاته وهذا معنى قولنا وذلك لان الاسباب الخارجة عن حقيقة ما اقامه ارباب خلاف
كانت بعوارضه لان الذي اقامه ارباب خلقه هو الوجود وخاصة اعني المادة الكلية المسماة بالهيولى الاولى والمواد الجزئية
كالورق من الشجرة وحصص منها كالذي من جوهر الهباء هذا هو المعقول واما الاسباب قابلية للايجاد فالاشياء بعضها المقبول من نفسه
عند توجه الايجاد اليه فلما تعلقت بقوله عليها خلقت فهي مخلوقة بالعرض وبها تغيرت الحقايق واختلفت في اقتضاء المقبول لها
وتغاير حقايقها واختلافها بسبب تغايرها قد جرى عليها الايجاد بحكم الوضع لكون تلك منها اسبابا ومنها من ارتفع الشرط
وتلك المقتضيات كلها من اعمال الخلق واوضاعهم كما ذكرنا فان خلق الاشياء على غير مقتضيه كان قد منع ما اعطى وابطل
ما قدر فانه منع على الحديد ان يقطع والنار ان تحرق والبذر اذا وضع في الارض ان ينبت والنطفة اذا القيت في الرحم ان تخلق
الجنين وهكذا فاذا اراد الظالم قتل المؤمن بالسيف او يحرقه بالنار او يغصب حنطته ويزرعها في ارض مغصوبة او يسقيها ماء

مغصوب

مغصوب والزاني وضع النطفة في رحم الزانية فان منع الحديد ان يقطع والنار ان تحرق والحنطة ان تنبت والنطفة ان
تخلق كان قد منع ما اعطاها ويلزم من ذلك ان الحديد لا ينفع في النار الجهاد والنار لا تنفع بها العباد والحنطة لا تنبت
ما لكمال الاشتغال والنطفة الحلال لا يكون منها الاولاد وتبطل الطعام وتبطل فايدة الايجاد وان خلق الاشياء
على ما تقتضيه طبايعها التي خلقها عليها لمصلحة العباد قطع الحديد راس المؤمن والنار احرقه والحنطة نبتت عند الظالم والنطفة انعقدت
يكون منها ولد الزنا وليس الله مسيئا لمن عصاه فلم يقتل المؤمن وانما قتله الظالم او احرقه بالنار ولم يعن الغاصب الظالم
المؤمن ولم يامر بالزنا فمعنى قولنا ان الله خلق الكفر انه اذا كفر عبده طبع الله على قلبه بكفره كما قال تعالى وقالوا قلوبنا
غلف بل طبع الله عليها بكفرهم ومعنى ان الله خلق المعاصي انه خلق مقتضاها ولوازمها كما شلنا لك به والاخبار الواردة
في هذا الباب كثيرة لا تكاد تحصى كلها من هذا المعنى وهو معنى ما   مثلا خلق الحديد يقطع ولا يقطع
الا بالله فاذا ذبح زيد عمروا ظلما بالسيف فان لم يوجد الله الذبح بمقتضى فعل زيد والحديد لكان
قد منع الحديد ما خلقه عليه فلم يكن الحديد حديدا او منع زيدا مقتضى فعله فلم يمكن زيدا من فعل
المعصية فلم يقدر على الطاعة لانها لا تتحقق الا بالتمكن من المعصية واذا لم يكن كذلك لم يحسن ايجاده
ويبطل الايجاد من اصله والوجود الذهني حدث من الله تعالى بهذا المعنى   مرادي
من قولي ان الحديد لا يقطع الا بالله ليس كما فهمه الاشاعرة بان القاطع هو الله لان الاسباب في الحقيقة ليست شيئا
وهو غلط لانه يلزم الجبر بل الاسباب اسباب في الواقع والحديد نفسه هو القاطع بلا شك ولكن مع الله عز وجل في القطع وانما
مرادي انه تعالى اعطى الحديد القابل وجعله يقطع بنفسه ولكن الحديد والحركة من الفاعل والقطع قائمة بامر الله وبالاسباب
الله وبما صدر بها وهي شئ يحفظ الله فما دام الله حافظا لوجودها بامره وفعله فهي شئ يفعل بما اودع من القدرة
الموهوبة بقية الله اذ لو خلاها من يده لم تكن شيئا اصلا فان لم يوجد الله الذبح الذي هو اثر فعل زيد بمقتضى فعله لم يكن زيد
متمكنا من فعل المعصية واذا لم يكن متمكنا من فعل المعصية لم يكن متمكنا من فعل الطاعة لان الطاعة كما يأتي لا تتحقق حتى يكون
متمكنا من فعل المعصية فاورطها باختياره فتركها ويفعل الطاعة باختياره فيمح فاذا لم يتمكن من المعصية لم يتمكن من
فعل الطاعة فاذا لم يتمكن من فعل الطاعة لم يحسن تكليفه لانتفاء فايدة التكليف واذا لم يحسن تكليفه لم يحسن ايجاده

تحقق الطاعة

لانفنآء فايدة الاحيا و ايجاد الوجود الذهني من ذوي التسبيل بالنسبة الى ما تحيش فيه من خيرا و شر فانها كلها تعمل الله على نحو ما تهيا بالسبب لان الله فاعل لافعال العباد تعالى عن ذلك علوا كبيرا فافهم راشدا ثم اعلم ان في قوله وان من شيء الا عندنا خزائنه حيث اتى للشيء من جهة افراده بجمع خزاين سرا انبيه بذلك عليه وهو ان كل شيء له خزائن فاعلى خزائنه الحمد ثم الرياح ثم السحاب المزجى ثم السحاب المتراكم ثم بحر الحكمة وهباؤه ثم سحاب المزجي ثم المتراكم يعني ان سر قوله في جمل خزاين متعدده لشيء واحد هو ان الشيء الواحد له مراتب متعدده من مراتب الوجود و شرلانه بان يكون مذكورا في كل مرتبة بما له فيها من الحقيق والمشيئة من مراتب الشيء كما اشار اليه سلمان الفارسي على ما نقله عنه الرضا انه دعا اباذر لضيافته فاتى له برغيفين شعير يابس فاخذ ابوذر يقلبهما فقال له سلمان اراك تقلبهما يا اباذر اتدري من اين اتاك والله لقد عمل فيها الماء الذي حمل العرش حتى القاها على العرش وعمل فيها العرش حتى القاها على الملائكة وعملت فيها الملائكة حتى القاها على الرياح وعملت فيها الرياح حتى القاها على السحاب وعمل فيها السحاب حتى القاها على الارض وعملت فيها الارض والماء والنار ثم قال وانى لك وشكرها يا اباذر نقلت بعض معناه وكل واحدة من هذه الخزاين لذلك الشيء يذكر فيها وجه منها الذي خلق منه فخلق من الوجه الاعلى ما تحته وخلق من هذا التحت ما تحته وهكذا حتى يظهر الشيء في مكان حدوده ووقت وجوده والوجه فارة كلوبه في مكانه من تلك الخزائن لا يخرج منها ما زال ولا صاعدا وما منا الا له مقام معلوم وانما تنزل ما تحته منه كما تنزل النار من النار الكائنة في الحك بالحجر فاول خزائنه ذكر فيها في مراتب التكوين الاربع الاعتبارية الاولى ذكره في تكوين الرحمة ولحظة وامر الحلال بالبر والثانية ذكره في تكوين الالف الاولى والرياح النفس الرحماني الاولى بفتح الفاء والثالثة ذكره في تكوين السحاب المزجي والحروف الاوليات العاليات والرابعة ذكره في تكوين السحاب المتراكم والكلمة التامة التي خلق بها كل شيء من الاشياء اعني المشيئة والخامسة مراتبه في بحر الحكمة وهبائه والسادسة سحابة المزجي بعد اثارته من اعلى شجر ذلك البحر برياح الاسم البديع الرحمن السابعة سحابة المتراكم من ذلك سحاب المزجي المثار المذكور ثم الاكوان الستة التي اشار اليها الكون النوراني وهو حجاب الستر ثم الكون الجوهري وهو الحجاب الابيض وهو الركن الايمن الاعلى

عن يمين العرش ثم كون الهوائي وهو الحجاب الاصفر وهو الركن الاسفل الايمن عن يمين العرش ثم الكون المائي وهو الحجاب الاخضر وهو الركن الايسر الاعلى عن يسار العرش ثم الكون الناري وهو الحجاب الاحمر وقصبة الياقوت وهو الركن الايسر الاسفل عن يسار العرش ثم كون الاظلة وهو الهباء الاخير وكون الذر الثاني الاكوان الستة التي ذكرها الصادق من الخزاين للشيء فهي السبع الاول الثلث عشرة خزانة والاول من الستة الاكوان المذكورة الكون النوراني وهو حجاب الستر وهو اعلى الحجب وهو معانيه اي معاني افعاله وهي حياتهم وهو الماء الذي حمل العرش في قوله وكان عرشه على الماء يعني اول فائض عن فعل الله وهو الوجود الراجح وهو الحقيقة المحمدية وهو الزيت في قوله يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار كناية عن راجحية وجوده والثاني الكون الجوهري وهو العقل الكلي المسمى بروح القدس وبالقلم والحجاب الابيض وهو الركن الايمن اي النوراني الاعلى يعني الباطن لان كلما بطن فهو اعلى رتبة مما ظهر وهو اول خلق من الروحانيين واول غصن نبت من شجرة الخلد خلقه الله من يمين العرش يعني عن يمين السلطنة والملكة الدائمة الخالدة والثالث الكون الهوائي يعني الروح الكلية والحجاب الاصفر حجاب الذهب ومثل البراق انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين وهو ركن العرش الايمن النوراني الاسفل لانه ظاهر بالنسبة الى نور العقل والرابع الكون المائي وهو الحجاب الاخضر حجاب الزمرد او الزبرجد على اختلاف الروايتين وهو ركن العرش الايسر يعني الظلماني الجسماني اي المنسوب من جهة ارتباط فعله بالاجسام اليها والاعلى اي الباطن وهو النفس الكلية واللوح المحفوظ والخامس الكون الناري وهو الحجاب الاحمر يعني الطبيعة الكلية وقصبة الياقوت كما في بعض الروايات وهو الركن الايسر يعني الظلماني الجسماني كما تقدم الاسفل يعني انه ظاهر بالنسبة الى الاخضر وهو من يسار العرش اي ظاهره والسادس كون الاظلة يعني ذلك لانه كالظل يرى ولا يدرك باللمس وهو جوهر الهباء الاخير يعني اخر المجردات المرتبات وهو المواد البسيطة المختصة بالهيئات بالحصص الشخصية وكون الذر الثاني يعني ان الكون السادس هو عالم الاظلة والذر وهو هنا اي الذر الهباء المنبث في الهواء شبهت تلك الحصص بالهباء المنبث في الهواء لصغرها بالنسبة الى سعة ذلك الفضاء والا فهم على قدر حجمهم الظاهري كما لو كان شخص تحت الجبل فانك تراه لبعد المكان وصغره بالنسبة الى الجبل كالذر وصغر من عشرين اصبعا حجمه في نفسه وسمي بالاظلة لا فلا مرانه كالظل يرى ولا يمس فكون الاظلة وكون الذر واحد لانه قال والكون السادس اظلة وذر وانما قلنا

الذر الثاني لان الذر متعدد باعتبار تعدد رتبة او باعتبار العشرين الاول هو المعاني في العقول والذر الثاني الصور الجوهرية في النفوس والثالث هو ما في هذه الدنيا والرابع الاخرة وبين الاول والثاني برزخ هو الارواح والرقائق وهو عالم الورق الخضر ورق الآس وبين النفوس والاجسام عالم المثال والاظلة الحقيقية والاشباح وهي ابدان نورانية للارواح لها اي للارواح فيها وبين الدنيا والاخرة عالم البرزخ في القبور بعد الموت وقيل الذر الاول عالم النفوس والثاني في هذه الدنيا وقيل الاول ما في الدنيا والثاني ما في الاخرة وقيل الذر غير متعدد وهو مجاز على المكلفين في هذه الدار والاصح المختار ان المجاز بالتصديق هو الاول ثم العرش محدد الجهات ثم الكرسي ثم فلك البروج ثم فلك المنازل ثم من فلك الشمس في زحل وفي القمر ثم من الشمس في المشتري وعطارد ثم من الشمس في المريخ وفي الزهرة ثم تنزل الى الاذهان صورته بتسخير شمعون وسيمون وزيتون لجنودهم واعوانهم من الملائكة الموكلين بفلك عطارد وما حل من متماثلة وعاملة ومديرة ومدورة وكوكبه واشعته اعلم ان العرش له اطلاقات فيراد الابتدا فتارة يطلق على الوجود الراجح كالمشية وكاول فايض عنها وتارة يطلق على الملائكة الاربعة العالين التي هي الانوار الاربعة الاحمر والاصفر والاخضر والابيض التي هي اركان العرش لان العرش تعظيم الباء وتارة على الدين كما في قوله وكان عرشه على الماء يعني انه حمل دينه العلم فالعلم حامل له وتارة على الملك كما قال رب العرش العظيم يعني رب الملك العظيم وتارة على العلم الباطن الذي فيه علل الاشياء وعلم الكيفوفية ومنه ظهر البداء والكرسي على العلم الظاهر اعني صور المعلومات ومثلها بعلم الامم والشريعة واخلصها الكونية والوضعية وتارة على العلم المؤدي الى امره ونواهيه الى المكلفين كما ورد في تفسير قوله ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية انهم اربعة من الاولين نوح وابراهيم وموسى وعيسى واربعة من الاخرين محمد وعلي والحسن والحسين صلى الله عليهم والائمة وتارة يطلق على ما سوى الله وتارة يطلق على محدد الجهات وقد تكثرت الروايات على هذه الاطلاقات ونحن انما ذكرنا محدد الجهات لان اكثر جزؤه او كله داخل فيما ذكرنا من الخزاين قبل المحدد وهو الخزانة الرابعة عشرة وهو خزانة العلم وفلك البروج وفلك المنازل وفلك زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر فهذه عشر خزاين فالكرسي للعلم الكلي وفلك البروج للنوعية والمنازل للصنفية وزحل للعقول والمشتري للنفوس والمريخ للاوهام والشمس للوجود الثاني والزهرة للخيالية وعطارد للفكرية والقمر للحيوة واما قولنا من الشمس في زحل والقمر فيشير الى السر وهو ان الشمس كما هو مقرر في ابحاثهم

هي اول ما خلق الله من الافلاك السبعة فدارت الافلاك عليها يستمدون منها فوقها وتحتها لانها انما كانت شاء الوجود الثاني لانها محل الانوار العلوية فهي تستمد من نفس النور الابيض وتمد زحل ومن صفته وتمد القمر وتستمد من نفس النور الاخضر وتمد المشتري من صفته وتمد عطارد وتستمد من نفس النور الاحمر وتمد المريخ ومن صفته وتمد الزهرة ثم تنزل صورته الى الاذهان بتسخير الملائكة الثلثة الموكلين بفلك الفكر وهو فلك عطارد الكاتب وهو شمعون وسيمون وزيتون المسمون باسم الله المحصي وهولاء الملائكة الثلثة جنود واعوان من الملائكة لا يحصي عددهم الا الله حتى قيل ليس واحد من السموات في ملكه بقدر فلك عطارد وذلك الجنود والاعوان موكلون بفلك عطارد من قبل الملائكة الثلثة وبما حل في ذلك الفلك من متماثلة الارض وكوكبه وعاملة ومديره وتدويره واشعته واشعة هذه المذكورات يعني منها بانيها وحركاتها ومنها يأتيها اذا كان الشيء النازل صورته لان الذهن هو المقوم لها ولو كان الشيء جسما او جوهرا وصنعه الله في محله المقوم له ومن فلك المحدد تخلق العلوم ومن الكرسي النفوس والعلوم الكلية وانواعها في فلك البروج واصنافها في فلك المنازل ومن فلك زحل العقول اي التعقلات لان العقول هي القلوب وهي من الفلك المحدد واما زحل فهو بمنزلة ما في راس الانسان من عقله فان العقل هو القلوب وهي في الصدر فانها ولكن تعمى القلوب التي في الصدور واما ما في الدماغ من العقل فانه وجه له وبا طنه كظاهرك فانك في الصدر وترى ما في الراس لك باطنك ومن المشتري الذاكرة وهي العلم الذي ومل اليه من الزهرة وتؤديه الى الكرسي في حال الترقي كما في حال التنزل ومن المريخ الاوهام ومن الشمس التكوين ومن الزهرة الخيالات ومن عطارد الافكار ومن القمر الحيوة فاذا قدر الله وأذن لشيء من الصور والهيئات ان تنزل من الخزاين المشار اليها تلقته الملائكة الثلثة وسلموه الى الاعوان باذن الله وتنزله الاعوان باذن الله بواسطة تلك الحركات والكواكب والاشعة التي هي المدد لهم الى الاذهان ولذا وانما ينزل الى الذهن بعد ان ينزل من الخزانة العليا الى ما دونها وهكذا الى ان يصل الى الذهن فقوله تعالى وما ننزله الا بقدر معلوم يشير الى ان ذلك النازل من كل مرتبة انما ينزل باذن واجل وكتاب وهذا ظاهر ومعنى انما ينزل باذن واجل وكتاب ان كل شيء نزل من تلك الخزاين لا ينزل من العليا الى ما دونها الا اذا اذن الله له في النزول في وقت معين بعد ان يكتب له في الالواح اعني النفوس الآباء ودونها وصفاتها من الجمادات والنباتات والحيوانات مما فوقها الى رتبة ما نزل اليه واذا نزل من العليا انما نزل

ما يرتسم له وجهته باقية في الخزانة لا تخلو منها اعني الخزانة التي نزل منها مثل ما نزل من النار التي في الحجر بالحك فان حقيقتها في الحجر باقية ويظهر منها امر مثلها من غير ان تنقص في الحقيقة التي في الحجر فافهم وهذه المراتب كلها من الوجود الخارجي وما في الذهن كما في المرآة فانه وجود خارجي انما في هذه المراتب المذكورة يعني الخزائن كلها من الوجود الخارجي وهي امر ثاني في الذهن فيكون ما في الذهن انما تنتقش فيه منها امثلة ما فيها كما في المرآة فانما تنتقش فيها امثلة ما يقابلها مع انك تحكم بان ما في المرآة من الوجود الخارجي كذلك ما في الذهن لانه جزء من الصنع كشيء ملقى في المحل اللائق الذي يكون مقومًا له فوضع الشخص في مكانه من الاجسام ووضع مثاله في المحل اللائق به الذي يكون مقومًا له وهو الذهن والكل من الوجود الخارجي وانما اطلقوا على قسمة الى ذهني وخارجي للفرق بين محل ما للغيب وبين محل الشهادة ثم ما في هذه المراتب التي هي الخزائن قسمان اصل وظل والمنتقش في مرآة الذهن ان كان من الاصل انتقشت فيه صورته وان كان من الصورة انتقشت صورة الصورة مع مراتبها الا ان الذهن انما ينتقش فيه على قدره من الكم والهيئة والكيف وان كان صافيًا مستقيمًا حكى ما في المقابل بلا تغيير والا اختلف المنتقش فيه في الكم بكم الذهن وفي الهيئة بهيئة الذهن من الطول والعرض والاعوجاج والانحراف وفي الكيف بكيفه من بياض او سواد او غير ذلك كاختلاف صور الوجه الواحد في المرايا المتعددة المختلفة كذلك ان الذهن لا يكون شيئًا ليس فيه الا ما ينتقش من ظل المقابل لانه حكم المرآة وان الخزائن قسمان خزائن للذوات وخزائن للصفات كان اصل ما ينتقش منها في الذهن ان كان من الاصل انتقشت فيه صورته المنفصلة بها اعني ظل صورته القائمة به وان كان المنتقش فيه من الظل انتقشت صورة الصورة مع مراتبها التي انتقشت فيه الا ان الذهن ينتقش فيه الصورة على قدره من الكم اي على قدر الذهن من جهة كمه اي سعته وكبره وصغره ومن جهة هيئته من استقامته واعوجاجه وانحرافه وطوله وعرضه ومن جهة كيفيته من بياضه وسواده وغيرهما وآية المرآة فان صورة المقابل تنتقش فيها بنسبة كمها وهيئتها وكيفها وهذا معنى قولنا فان كان صافيًا مستقيمًا الى آخره هذا اذا كان ما في الذهن من ظل الحق فان كان ما فيه من ظل الباطل انعكس الى اسفل مقابل الذي في خزائن الشمال وهي ثمانية عشر خزانة منكوسة كل ما فيها ادعاوى لا حقائق الا انها تشبه ما في الحق كل خزانة تشبه ضدها فينتقش فيه ما قابله مع ما في الذهن من الهيئة والكيف وما له من الكم

ما ذكرنا كله اذا كان ما في الذهن من ظل الحق او ظل ظل الحق اعني ما هو مثبت في كتاب الابرار عليين وهو الصفحة العليا اليمنى من اللوح واما ان كان ما في الذهن من ظل الباطل انعكس الذهن اي نكس وجهه الى جهة السفل كما على وجه ما كسوا رؤوسهم عند ربهم فانه انتقش فيه ما قابل ما في خزائن الشمال وهي الصفحة السفلى الظلمانية من اللوح وما اثبت في كتاب الفجار اعني سجين من الباطل يصليهم اليهم وانّ الخبيثة كما قال تعالى ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار يعني ما لها من ثبات مستند الى الحق الثابت الاصل الثابت الاصل بان يرجع ثبوته الى ما يكون بفعل الله بالذات ولو بوسائط متعددة وهي ايضًا ثماني عشر خزانة مع تعددها اما منها اعني الجهل وما فوقه وهو ما تحت الثرى وذلك بلحاظ غيبها وشهادتها ونفصيل ذكرها الجهل الاول وفوقه روح الباطل ونفس الباطل المسمى بالثرى والطعام اي الظلمة وجهنم بطبقاتها السبعة اعني ابوابها فعدها طبقاتها واحدة والريح العقيم والبحر والحوت والثور والصخرة والملك الحامل للارضين والارضون السبع بلحاظ نفوسها نفس الجهل ونفس الطغيان ونفس الشهوة ونفس الطبيعة ونفس العادات ونفس الحمية فهذه ثمانية عشر خزائن تقابل مثلها من الحق والعقل الكلي وروح الكل ونفس الكل وطبيعة الكل وجوهر الهباء والمثال ومحدد الجهات والكرسي وفلك البروج وفلك المنازل والسبع بلحاظ نفوسها العقل اي التعقل كما مر والعلم والوهم والوجود الثاني والخيال والفكر والحيوة وكل واحدة من خزائن الباطل تقابل ما يشابهها من خزائن الحق لا انها ترجع اليها من حيث هي بل من حيث رجوعها الى الحق والا لكانت حقًا بل مقابل ضدوانة وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله وهذه الثماني عشرة الخزانة للباطل كلها دعاوى باطلة وكذب لا حقائق لان الحقايق انما تكون للحق ولو كان للباطل حقيقة لما كان باطلا الا انها تشابه الحق لانها تدعي الحق ويدعى لها دعوى باطلة ولاجل كونها تشابه الحق سماها الله في انفسها باسم واحد وشبهها شبه واحد فقال تعالى انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها فاحتمل السيل زبدًا رابيًا ومما توقدون عليه في النار ابتغاء حلية او متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فسمى الباطل زبدًا وسمى الحق زبدًا مثله وقال تعالى ومثل كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت الآية وقال ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض الآية ولا ينتقش الباطل في الذهن على نحو انتقاش الحق فيه الا ان الحق لما كان اصله ثابتًا كان قارًا في الذهن كما هو قار في الخارج واما الباطل فهو دائمًا متزلزل مضطرب والسر في ذلك ان الحق بنيته لكونه بنية الفطرة التي فطر الناس عليها فكان مستقرًا في المحل المطابق له بخلاف الباطل لانه مخالف للفطرة لان ما تشعر وقيل

فطر المكلفين على الحق فان عمل المكلف بامر اركان موافقًا لما خلق عليه كما قال بل اتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون وان لم يعمل بامره كان مخالفًا للفطرة وانما عمل بمقتضى طبع نفسه عليه بما تقتضيه شهوته ودعوى نفسه الاذان بما خالف الفطرة وذلك بعد ان غير الفطرة بفطرة وطبيعة ودبلها بصورة نفسانية حيوانية او شيطانية فكان للعاصي طبيعتان اصلية هي مقتضى الايمان في عالم الذر وعارضية وهي الطبيع عليها حتى تغيرت فطرته ولكن الفطرة الاصلية لم تضمحل اصلا بل هي موجودة وفيها يتبين بمقتضى الاصلية نكر المعصية فلما لحظ بها ومقتضى العارضية قبيل المعصية لما بينها من المناسبة كل ما لحظ بها فهو لا يزال مضطربًا كما اخبر عنه فقال ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقًا حرجًا كانما يصعد الى السماء لما فيه من مقتضى الموافقة ومقتضى المخالفة المطبع فان الله طبع لطاعته شرح صدره للاسلام ولو تخلف العطر بالاصلية من العاصي لما عرف شيئًا من الحق واذا لم يعرف فلم تقم عليه الحجة نعم قد يكون بعض المكلفين الذين بين لهم الحق فانكروا كلما بين لهم حتى انطمست نفوسهم بعصيته ومرة لم تفد منهم الاصلية وانما عدم ميلها الارتباطي الذي يتعلق بافعال الطاعة لعدم امدادها بشيء من اعمال الخير فعدم ميلها الارتباطي بافعال الخير وبقي ميلها الاصلي فيه يعرف انه عاص مقصر وذلك من صنع الحكيم لئلا تكون لهم على الله حجة فلا يقولوا ما علمنا او ما فهمنا فلذا قال تعالى وما كان الله ليضل قومًا بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون وانما قلنا انه ظلي انتزاعي في غير ذهن هذه الموجودات لانك لا تدرك ما غاب عن بصرك بخيالك الا في وقته ومكانه ولا يمكنك ان تدرك شيئًا فهمته او نظرته اذا غاب عنك وغبت عنه الا اذا التفت في نفسك الى زمانه ومكانه الذي ادركته فيه اولا فتدركه فيه وان ذهبت شهادته فان غيبه لم يذهب كلما طلبته وجدته فيه انما قلنا ان الشبح الذي في الذهن كله ظلي انتزاعي لانك لا تدرك ما غاب عن بصرك بخيالك الا في وقته ومكانه ولو لم يكن فلا اثر عن الخارجي لما احتاج في تصوره الى الالتفات الى جهة الخارجي لان الوجدان لا تحتاج في تصورك لها الى ما تقوم به غير ذاتها بخلاف الصفة فانك تحتاج الى اثر اعيانها من موصوفها وهذا ظاهر نعم اذا كان الذهن ذهن علة الشيء علة مادية وصورية فانه لا يحتاج الى اخذه من غيره اذ ليس له لك الشيء الموجود محل ولا وجود غير ذهن المتصور فان ما في ذهنه علة للخارجي والخارجي متنزل منه ولا تحقق في غير ذهن علة الوجودات لانه لو عدم والعياذ بالله من ذهن الارض لان وجوده هو ارشه الذي قامت السموات والارض وما فيهما وما بينهما بخلاف زيد وعمرو وامثالهما من ذوي الاذهان

فان الله سبحانه اذا اهلكه لم يفقد شيء بفقده ولم يعدم شيء بعدمه فيكون جميع ما تجده في ذهنك اظلة منتزعة من موجود خارجي اما في عالم الشهادة مما رأيته او في عالم الغيب مما سمعت به ولو بدلالة لفظ فانه موجود في علق انه قبل ان تقع صورته في وهمك كما اول عليه كلام الرضا عليه السلام المتقدم وقد ذكرنا قبل الآن انك اذا رأيت زيدًا يصلي يوم الثلثاء الثاني عشر من شهر رجب سنة الثالثة والثلثين بعد المائتين والالف وهو اليوم الذي كتب هذا الكلام فيه في المسجد تشاهده اعني صلاته قائمًا في ذلك المكان وفي ذلك الوقت الى يوم القيمة كلما طلبت رؤيته التفت بمرآة خيالك الى ذلك المكان وذلك الوقت فاذا قابلته مرآة خيالك انطبع فيها ذلك المثال في الوقت الذي رأيته يصلي فيه وفي ذلك المكان وهو بعينه عين الوقت الاول الذي رأيته فيه الا ان الاول شهادته وهذا غيبه فاما شهادته فذلك فقد انقضت وبقي غيبه ثابتًا الى يوم الحشر كلما التفت بخيالك اليه رأيته ولو رأيته على معصية فكذلك الا ان المكانين مختلفان في الغيب ان اتفقا في الشهادة كما لو رأيته يصلي في الدكان ورأيته يسرق فيه او يزني فان المثال المصلي في عليين والمثال السارق او الزاني في سجين والمكان الظاهر واحد والباطنان مختلفان وكذلك زيد فانه في الظاهر واحد واذا صلى فهو زيد الذي واذا زنى فهو زيد الفاسق واعلم ان زيدًا ما دام على معصية فانت ترى ذلك المثال الزاني لازمًا وهو منصبغ بالعمل الثوب كالثوب وذلك المثال متقوم به وباصله المنقوش في كتاب الفجار سجين فاذا تاب وعمل في تلك الصورة ما اتاك وجدت ذلك المثال منفصلا عنه غير مرتبط به ولا متقوم به وانما هو متقوم باصله من سجين خاصة فاذا مات زيد على التوبة والعمل الصالح امره الله كلمة فمحت ذلك المثال من غيب في تلك المكان وذلك الزمان وانسى الملائكة ذكره ونشر بفضله على عبده الستر بالتوبة اليه وهو خير الغافرين وخير الساترين وهو ما كانوا يذكر لك انك قد رأيت عمروا امس بكذا فانك لم تذكره حتى التفت نفسك بخيالك الى ذلك الوقت وذلك المكان فترى فيه عمروا بعينه وكلاهما بعينه موجودين في الكتاب الحفيظ فتعطي الكتاب الحفيظ ذهنك صورة الشخص والكلام والوقت والمكان مجتمعًا انتقش في ذهنك من ذلك على نحو ما اشرنا اليه من كيفية الانتقاش اذا التفت نفسك بخيالك الى ذلك الوقت وذلك المكان لتستذكر انك كلمت عمروا امس بكذا وتذكر نفس كلامك وجدت الكلام ثابتًا بجميع حدوده وشخصًا ته في ذلك المكان في ذلك الوقت

فيطلع صورة ذلك في صورة ذلك المكان في صورة ذلك الزمان كلها في مرآت خيالك فترى عمروا بعينه اي ترى مثال
عمرو بعينه وكلامك اي مثال كلامك بعينه موجودين والذي رأيته من كلامك مع عمرو هو الشبح اعني الظل منهما لانهما كونا
بهذه الهيئة في الكتاب الحفيظ قياس من قوله قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ اي حافظ لكل شيء وهو اللوح
المحفوظ ومثل هذا ما قال مع حكاية عن سؤال فرعون لموسى وجواب موسى له قال فما بال القرون الاولى حيث كانوا ترابا واضمحلوا
وضلوا في الارض فكيف يرجعون قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى فهذا الكتاب الكتب فيه مثال الخلائق
باشباههم واشباحهم يطلع بذلك ما يعاملهم من صور تلك الامثال الغائبة ومن اطلعنا المفصلة فخبر ما حصل في ذهنك مما نقشت فيه
العلم الخاص بك وينقشه على نحو ما ذكرنا سابقا من الانتقاش واعلم ان الوقت الذي ذكرت فيه ذلك المكان
الذي رأيت فيه الشخص والكلام هي نفس ما رأيت ولا في الزمان الا ان الجسم المرئي بالبصر والكلام المسموع
بهذه الاذن قبل هذا الذكر في الزمان وهو شهادتهما واما ادراكك لها ليهما في ذهنك فهي وقت واحد
ومكان واحد وظنيره لو كان عندك كتابة في قرطاس فنظرت اليهما في وقتين فان المرئي والمكان واحد
وما نحن فيه كذلك لان الوقت واحد وهو وقت الاظلة من يوم الجمعة وقت العصر بعد الاذان والصلوة
فان كان بصرك حديدا عرفت هنالك ذلك الشخص هل صلى ام لا فافهم مرادي ان
كل شيء فله غيب وشهادة فاما شهادته فمدركها الحواس الظاهرة واما غيبه فيدركه الحواس الباطنة كالخيال و
النفس والروح والعقل على التفصيل ذكرنا فيما سبق الاشارة اليه فالوقت الذي ذكرت فيه الشخص وكلامك معه ومكانهما
هو باطن ما ادركته بالحواس الظاهرة ولو ذكرته مرة ثانية وثالثة سواء من الذكرين مدة طويلة ام قصيرة كان الوقت و
المكان والمذكور منها هو بعينه ما ذكرته قبل ذلك فتعدد الذكر لا يتعدد لان المثل مكتوبة بوقتها ومكانها في اللوح وانت
تقابله بادراكك الباطن فينتقش فيه ذلك كما انتقش الاول بعينه وهذا معنى قولي هي نفس ما رايت اولا في الزمان
يعني بحواسك الظاهرة الا ان الجسم المرئي بالبصر والكلام المسموع بهذه الاذن قبل هذا الذكر في الزمان ولهذا
قلت وهو اي المرئي بالعين والمسموع بالاذن شهادتهما اي الشخص والكلام وغيبهما هو الذي ادركته بالذكر
بالخيال او بالنفس ومرادي بالكاف الحالتين ان ما ادركت من حالتي الشخص والكلام في وقت واحد ومكان واحد

وان

ولست انت معهما في زمان واحد ومكان واحد فلما رسخ في نفسه الزمان وتجاوزتهما بقيا مكانهما فاذا التفت اليهما
لم ترشهادتهما لبعدك عنها وذلك لسرعة سيرك في نفسه الزمان ومنعك بصرك ومسك الظاهرين وصغرهما ولكنك
رايتهما بخيالك لقوته وسعته فتراهما ابدا في ذلك المكان في ذلك الوقت واذا اوردت مثاله فنظيره في غير الوقت الظاهر
لاني لو لم استثن لك الوقت لاشتبه المثال عليك مع ان مغايرتهما وقتا ايضا في الاول لكن اذا لم ترد الوقت الظاهر
فانه في المثل والمثل يتحد واذا اوردت الوقت الظاهر ظهر لك التغاير فحصل لك الاشتباه في النظير فلذا استثنيت الوقت يعني
الظاهر وهو شهادة الوقت الذي لا تزال تراهما فيه كلما ذكرتهما فنظيره لو كان عندك كتابة في قرطاس فنظرت اليها في وقتين
فان المرئي والمكان واحد والمرئي هو الكتابة في كل وقت لم تغيرها والمكان هو القرطاس لم تغيره لكن الوقت الاول
رؤيتك للقرطاس والكتابة غير الوقت الثاني لان الزمان باعتبار سيرانه غير قار الذات وان كان في نفسه قار
الذات فان استغربت كلامي هذا لما ذا مع ما تعرف من انه غير قار الذات فانا اقول لك الان الآن الاول من الزمان حين حركت
قبل ان يمضي كما تزعمون هل كان داخلا في ملك الله سبحانه وفي قبضته ام لا فان قلت كان داخلا وفي قبضته كما هو حكم
الاسلام عليك قلت لك فاذن بعد ان مضى عنك او مضيت عنه وبانك الان امر كان الاول خارجا عن ملك الله وعن
قبضته حتى تحكم عليه بانه كان عدما محضا فان قلت خرج فهو الكفر والعياذ بالله وان قلت لم يخرج قلت هذا حق الا
انك انقطعت عنه الى وقت غيره وبقي في مكانه فاذا علمت بقول سيدنا الرضا قد علم اولوا الالباب ان ما هنالك لا يعلم
الا بما هيهنا فانظر فانك حين خرجت من اصفهان ووصلت العراق فقد عدمت عندك اصفهان كما عدم عندك الزمان
واصفهان باقية في مكانها على ما هي عليه كذلك الزمان الذي تجاوزت عنه فانه باق في مكانه على ما هو عليه وذكرك له
رؤيتك له بخيالك ونفسك كذكرك لاصفهان ورؤيتك لها اولى وما نحن فيه كذلك لان الوقت واحد اريد ان
رؤيتك للكتابة في القرطاس كرؤيتك الشخص وكلامك له الا ان مسئلة رؤية الكتابة في المحسوس فيختلف وقت الرؤية
وما نحن فيه ليس من المحسوس فلا يختلف وقته لانه من الدهر لا من الزمان كوقت المثل بل يكون هذا وقته واحدا في
كل وقت ذكرته وهو وقت الاظلة اعني النفوس من يوم الجمعة اي وقت اجتماع النفوس بافعالها مع الاجسام
وهو وقت العصر يعني ان عند تعلق النفوس بافعالها بالاجسام حتى تعلقت بها تعلق التدبير عصر منها اي وتعلق بما جمع

منها الانسان الذي هو محل ذلك الذكر وذلك الادراك الذي هو الوقت المذكور هو وقت ادراكه وذكره بعد الاذان
اعني الاعلام في الدعوة بقوله الست بربكم ومحمد نبيكم وعلي وليكم والصلوة هي الصدق في قوله بلى يعني بلسانه وقلبه عارفا بما
قصد فاسلما وبالتسليم تمت صلاته فان كنت من الطف حسه ودق فهمه واجاب عمله مبين حيث كما قال
العلم يهتف بالعمل فان اجابه والا ارتحل عنه آه اذا نظرت الى كل شيء عرفت انه هل صلى ام لا اي اجاب بعقله ولسانه
سلام ام لا وهذه المسئلة ذكرتها استطرادا عند ذكر وقت الذكر لانها مما نحن فيه   الفائدة
الحادية عشر في بيان صدور الافعال من الانسان والاشارة اليه اعلم ان الانسان مركب من الوجود والماهية
والمخلوق ابدا محتاج في بقائه الى المدد من احد الطرفين طرف الوجود وطرف الماهية فمدد الوجود بفعل الله الذاتي
فهو ابدا قائم بامره قيام صدور من فعله للاعمال الصالحة فالحافظ امر الله والمدد من الاعمال الصالحة من
فعل الله ومن فعل العبد فما بفعل الله مقبول وما من فعل العبد قبول   قد تقدم فيما بين ان الشيء مركب
من الوجود والماهية وانه وجد في طورين الطور الاول هو الخلق الاول وهو ايجاد مادته في ضمن ايجاد المادة والصورة النوعيتين
المتين مادة الخاصة حصته من مجموعها وقد تقدم ان الخلق الاول اعني المادة النوعية التي هي الهيولى هو ركن وجود وحصة الوجود
هو المادة والماهية هو الصورة ثم انه من هذه الهيولى اعني المادة النوعية حصة هي جوهر الشيء ومادته والحق بالصورة الشخصية التي هي
وهذا هو الخلق الثاني والوجود في هذين الطورين اي الخلق الاول والخلق الثاني في كليهما بالمعنى الاول للوجود والمعنى الثاني للوجود
باعتبار لحاظ كون الشيء اثر الفعل الله او كونه نوراته فانه بهذه اللحاظ وجود وملحاظ انه هو ماهية سواء اعتبر ذلك في الخلق الاول
ام في الخلق الثاني فافهم هذا الاصل ولا تشتبه عن نقول بالمعنى الاول او بالمعنى الثاني ولكن وان كنا قد نريد العموم في كثير من
العبارات لكنا انما نجري الكلام في الخلق الثاني لانه هو الذي يظهر فيه حكم الشقاوة والسعادة الناشيتين من الافعال الاختيارية
التي نحن بصدد الكلام عليها فنقول ان الشيء وهو هنا المكلف مركب من وجود وماهية والوجود والماهية محدثان اخترعهما الله سبحانه
بفعله فخلق الوجود لا من شيء وانما هو اثر فعله وتاكيده مثال الايجاد كضرب الذي هو المصدر من ضرب الذي هو فعل ضرب هذا
على المذهب الحق من ان الاسماء مشتقة من الافعال كما هو راي الكوفيين وخلق سبحانه الماهية من نفس الوجود من حيث هو هو
واذا كانا متلازمين كانا مفتقرين محتاجين في بقائهما الى المدد فيلزم كل منهما لذاته الميل الى الاستمداد من شيء من نوعه فالوجود

نور

نور وميل الى الاستمداد من النور اذ لا بقاء له بدون المدد اما بالذات واما بالعرض والماهية ظلمة وميل الى الاستمداد من
الظلمة اذ لا بقاء لها بدون المدد اما بالذات واما بالعرض واريد ما هو بالذات ما اذا كان الشيء استمداده من نوعه وبالعرض
اذا كان استمداده من نوع ضده وذلك بعد تلازمهما اذ لا يتحقق احدهما منفردا عن الاخر فلما تلازما كان المجموع منهما هو المكلف
فصار المكلف مركبا من الوجود اي النور ومن الماهية اي الظلمة فكان لذاته ميلان ميل الى الطاعات التي هي من نوع النور و
ذلك من ميل الوجود المفتقر الى المدد وميل الى المعاصي التي هي من نوع الظلمة وذلك من ميل الماهية المفتقرة الى المدد فان
المكلف العمل بالطاعات كان استمداد وجوده بالذات وماهيته بالعرض لانها لما كانت لازمة للوجود وحصل له الاستمداد وتقوم
به وتقومت هي تبعية وان عمل المكلف بالعمل بالمعاصي كان استمداد ماهيته بالذات ووجوده بالعرض لانه لما كان ملزوما
لها التي حصل لها الاستمداد تقومت به بالذات وتقوم هو تبعيتها بالعرض فهذا الاستمداد الذاتي اذا حصل به قوي واستولى
على الاخر حتى لا يبقى للاخر ميل تام بل لا يبقى لذاته الا بجهة الافتقار ما تمسك الذي استقوى بفضالات الاستمدادات
الذاتية لانه وان قوي الى رتبة الكمال لا ينحل ضده الا بل يبقى من الضد ما يحصل به الامساك مع كون الضعيف تابعا المقوى متقوما
بتبعيته له ولذا قلنا انه متقوم بالعرض لان استمداده ليس مما من نوعه ولا مما له بل من الضد وقولي فمدد الوجود بفعل الله الذاتي
علة انه اولا وبالذات واستمداده من نوعه الذي هو نور فيكون مدده بفعل الله الذاتي فهو لا يستمد من النور وهو مما خلقه الله
سبحانه بتاييده والطافه ومسه بالنور اي بفعل الله اذ هو المتقدم من الايجاد فهو اي الوجود ابدا يعني دائما بغير انقطاع قائم
بامره عز وجل يعني بفعله قيام صدور ومتقوم بامره اعني باثر فعله الذاتي يتقوم ركنيا ومن فعله اي ان مدد الوجود بفعل الله
ومن فعله اي محل الوجود للاعمال الصالحة لانها من نوعه فالحافظ لبقاء الوجود امر الله الذي هو فعله والمحفوظ به امر الله الذي هو
اثر فعله وهو بسنة الفعل المنفصلة فلذا قلنا قيام صدور والهيئة المنفصلة هي مادة الوجود ولانها اثر الفعل ولذا قلت تقوما ركنيا
وقولي فما بفعل الله مقبول آه اريد ان الحافظ للمكلف حتى يتوجه اليه التكليف ويتحقق كونه شيئا هو امر الله وهو شيئان الامر الذي
هو الفعل قائم به وجود المكلف قيام صدور والامر الذي هو اثر الفعل فعله واول صادر عنه اعني الحقيقة المحمدية قائم به
قياما ركنيا بمعنى ان مادته من شعاع تلك الحقيقة وهو قولي فبقبل هذا قائم بامره الذي هو اثر فعله قياما ركنيا اعني
به هيئة الفعل المنفصلة وهي التي بفعل الله وهي المقبول لانه المادة وهي المقبول على ما برهنا عليه سابقا وما من فعل العبد هو قبول

وهو انفعاله الفعل الله كما اراد عز وجل   ومدد الماهية بفعل الله الرضى منها ابدا قائمة بفعل الله العرضي
قيام صدور ومن فعلها من الاعمال الخبيثة فالحافظ امر الله التاج والمدد بالاعمال الخبيثة بفعل الله
ومن فعل العبد فما بفعل الله متقوم ومقوم وما من فعل العبد متقوم ومتكون   ان مدد الماهية كلها
بفعل الله العرضي لان ذاتها انما وجدت لاجل تقوم الوجود اذ لا يتقوم محدث بسيط بنفسه من دون تركيب لانه في نفسه لا يقدر فلا
من منه له سكن فلم تكن الماهية بنفسها وانما خلقت لاجل قيام الوجود فكان وجودها تابعا وبالعرض وكذلك مددها من الفعل اسبحانه
في اعمالها الخبيثة هو تخلية بان يكلها الى نفسها وما من افعالها الخبيثة فلانه سبحانه انما جعل الآلة المخلوقة للطاعة صالحة للمعصية
يمكن المكلف من المعصية لاجل ان يصح الطاعة اذ لا يكون المكلف طائعا حتى يمكن من فعل المعصية وتركها باختياره ودل الفعل
ولو لم يمكن من فعل المعصية لم يكن بفعل الطاعة طائعا اذ لا يقدر على غيرها فجعلت آلة الطاعة صالحة للمعصية وجميع دواعيها كذلك فلذا كان
الفعل الحافظ لها عرضيا لانها لم تكن مقصودة لذاتها وجميع استعداداتها واسبابها كلها عرضية لم تجعل لنفسها وانما جعلت للطاعة
فعلى هذا يكون بفعل الله هو التخلية والخذلان وما من فعل العبد هو العاصي كما تقدم ويأتي واعلم ان منشأ الاختيار في افعال المكلف
هو من كونه مركبا من ضدين وجود هو نور وماهية هي ظلمة وميل كل واحد منهما على خلاف ميل الآخر فكان للمكلف ميل وداع الى فعل
الطاعات من الوجود وميل وداع الى فعل المعاصي من الماهية فلذا كان مختارا ان شاء فعل وان شاء ترك   ثم لما كان الانسان
في نفسه مركبا من ضدين متعاديين في الذات والصفة والانبعاث متحاجين في تقويمها الى المدد
منهما او من احدهما فان كان متساويين جرى على ذلك في الوزن يوم القيمة والحساب وان كان من احدهما اضعف
الآخر ولم يبق منه الا قدر ما يحفظ الآخر ويكون حكمه حكم القوي   ان الانسان مركب من ضدين نور
وظلمة متعاديين بمعنى متعاكسين في الذات نور وظلمة وفي الصفة معرفة وانكار وقبول وعدم قبول وفي الانبعاث انبعاث على
التوالي وانبعاث على خلاف التوالي وذلك لان الوجود اذا مال الى فعل شيء مالت الماهية الى تركه وبالعكس بما معاكسة لما
كما تقدم متحاجان في تقويمهما وتحابيهما الى المدد منهما او من احدهما الوجود والماهية فان استمد كل واحد من نوعه فلا يكون استمدادهما
معا لانه يلزم منه انفكاك كل واحد عن الآخر وذلك يوجب انعدام كل واحد منهما بل يكون استمداد كل منهما على التعاقب واذا كان
المكلف كذلك اجري عليه يوم القيمة حكم الوزن والحساب يوم القيمة فمن ثقلت موازينه لكثرة حسناته فاولئك هم المفلحون ومن خفت

موازينه

موازينه لقلة حسناته وكثرة سيئاته فاولئك الذين خسروا انفسهم وحيث كان الوجود يدور على نقطة مبداه على التوالي كان
ميله الذاتي على التوالي فاذا استمد من نوعه كان دوره على التوالي وتجذب الماهية معه على التوالي لعدم قدرتها على الانفراد
والانفكاك وعلى معاكسته منه اذا ضعف ميلها الذاتي فتميل بالعرضي مع الوجود وان كانت هي المستمدة من نوعها دارت على
خلاف التوالي وتجذب الوجود معها على خلاف التوالي لعدم قدرته على الانفراد والانفكاك وعلى معاكسته منه فيضعف ميله
الذاتي فيميل بالعرضي معها وقد ذكرنا انه اذا انحصر الاستمداد في احدهما ضعف الآخر ورق حتى لا يبقى منه الا مقدار ما يمسك
القوي ونسبته ما بقي من الضعيف بمحل اذ لابد من نسبته الا انه قد لا يظهر اثره واذا اكمل الشخص في طرف من الوجود او الماهية بحكم
ميل صفته حتى لا يكاد يلتفت الى جهته واذا انحصر فان تساويا في الميلين كان الشخص من المرجين لامر الله اما يعذبهم واما
يتوب عليهم وان زاد احدهما على الآخر جرى على الشخص حكم الوزن واستقر حكمه في الغالب على حكم الزائد والله سبحانه يفعل في ملكه ما يشاء
ومن اهل ما اشرنا اليه   فان كان القوي الوجود واطمأنت النفس وكانت اخت ورقت الماهية
وشابهت الوجود كالحديدة المحماة بالنار فلا فرق في الفعل بينهما ان كان ما جاء بالعرض كالحديدة
رق الزجاج ورقت الخمر فتشاكلا فتشابه الامر فكانما خمر ولا قدح وكانما قدح ولا خمر وان كان
القوي الماهية كان الامر على العكس وكل واحد منهما انما يستمد ويتقوى بمدد من جنسه اذ لا يستمد
من نحو ما هو من ضده فلا يستمد النور من الظلمة ولا العكس من حيث هو كذلك وميل الآخر معه انما هو
لتبايعها   هذا بيان لبعض احوال القوي والضعيف وبيانه ان كان القوي هو الوجود اطمأنت النفس التي هي وجه الماهية
ووزيرها كما ان العقل وجه الوجود ووزيره والنفس الانسانية من الماهية لها في الاصطلاح سبع مراتب المطمئنة هي المرتبة الرابعة
وذلك لان النفس اول ظهورها وظهورها في طبيعتها النفس الامارة بالسوء والثانية من مراتبها اللوامة لكونها تلوم صاحبها
على فعل الطاعة لطبيعتها وعلى فعل المعصية لطبعها بعض افعال الفعل واستعمالها بعض افعال الخير والثالثة الملهمة لانها
حب الطاعة وميلها الى متابعة العقل في اغلب احوالها والرابعة المطمئنة لاطمئنانها على متابعة العقل والافعال الحكمة
والخامسة الراضية لانها اطمأنت على افعال الخير رضيت من الله بما اجرى عليها والسادسة المرضية لانها لما استنفدت
في الرضا من الله تعالى رضيها سبحانه فكانت مرضية له والسابعة الكاملة وهي نهاية كمال النفس الناطقة فاذا عمل المكلف

بميل وجوده الذاتي وهو ما يريده الشارع باوامره واستقام على ذلك اطمأنت لعدم استمدادها من نحو ما هو من نوعه
فكانت اخت العقل ورقت الماهية ولطفت وشابهت الوجود في ميلها الى النور بملكتها الطبيعية فكانت اخت الوجود فالنفس
بالنسبة الى العقل والماهية بالنسبة الى الوجود كالحديدة المحماة بالنار فانها تفعل فعل النار في الاحراق كذلك النفس تفعل فعل العقل لظهور
آثارها فيها واستقرارها عليه وكذلك الماهية مع الوجود اذا استولى عليها الا ان ما بالنفس وما بالماهية من النور انما هو بالعرض ولذا
قلنا انها اخت العقل والماهية اخت الوجود ايضا وانما عبرنا عن كل واحدة منهما بالاخت من تأويل قوله فان تابوا
واقاموا الصلوة وآتوا الزكوة فاخوانكم في الدين وهي الحلاب العلة التي عليها الوجود والعقل بما علمهما الله واستشهادي بالتأنيث
لمشابهة الماهية للوجود فانها هي انثاه ولمشابهة النفس للعقل فانها ايضا انثاه واذا عمل المكلف بميل ماهيته الذاتي كان
على العكس حكمه اذا عمل بميل وجوده الذاتي عرفا بحرف كما ذكرنا واعلم ان كل واحد من الوجود والماهية انما يتقوى باستمداده
بمدد من نوع جنسه بالاصالة لانه اذا لم يكن بالاصالة كاستمداده اما من غير نوع جنسه كاستمداد الضعيف منهما بتبعية القوي
واما من نوع جنسه بالتبعية ومع لا يكون ذاتيا بل يكون منه كاستمداد الميل من الميل وليس كلا منافيها ذكرنا فالثاني
وهو يتقوى باستمداده من جنسه بنفسه ولا يتقوى باستمداده من ضده بل يضعف لانه بخلاف حقيقته لكنه لابد له اي الضعيف
من الميل مع القوي لما قلنا من عدم قدرته على الانفراد ولا التفرد والا لاضمحل فيميل مع القوي لئلا يفارقه فانه اذا
لزمه استمد بالتبعية وبها يحصل له البقاء في الجملة ويحصل للقوي الاستمساك بالضعيف بلزومه له كما يحصل الضعيف البقاء بفعل مدد
القوي الذي شعاعه المسمى بالتبعية وبالعرض   فالوجود يستمد من انواع الخيرات لانها من نوعه والماهية
الماهية تستمد من انواع الشرور لانها من نوعها والمركب الواحد لا يستمد من طرفيه معا اذا كانا متعاندين من
الاصل على التعاقب واذا كان وجود احد الجزئين شرطا لوجود الآخر لزم ان يكون فعل ذلك الشيء لاحدا
فلو فعل الوجود الخير والماهية الشر في حال واحد لزم الانفراد المستلزم للانفكاك المستلزم لفناء الشيء لانه
عبارة عنهما منضمين ومتقيان هما ايضا لتوقف وجود كل منهما على انضمام الآخر اليه
هذا بيان مراد ان كل شيء يستمد لذاته فانما يستمد من نوعه فالوجود خير كله يستمد من انواع الخيرات لذاته والماهية شر
فتستمد لذاتها من انواع الشرور لانها من نوعها وهذا ظاهر واذا كان الشيء مركبا منهما معا يستمد من كل واحد

من طرفيه على التعاقب ومن احدهما كما ذكرنا سابقا ولا يمكن ان يستمد من كلا طرفيه دفعة لانهما ضدان واستمداد كل واحد
خلاف جهة استمداد الآخر فلو وقع منهما دفعة انفرد كل واحد عن الآخر لان ميله على خلاف ميل ضده ويلزم انفكاك المركب
وذهابه ولذا قلنا والمركب الواحد لا يستمد من طرفيه معا اي دفعة اذا كانا متعاندين اي ضدين كالوجود والماهية ولذلك
هو قولنا واذا كان وجود احد الجزئين اي جزئي المركب شرطا لوجود الآخر كالوجود والماهية فان الوجود شرط لتحقق الماهية
والماهية وجودها شرط لظهور الوجود وبالتكوين يجب ان يكون المركب منهما فعله واحدا ولو تعدد فعلاهما من كلا جزئيه
المتضادين لزم انفراد كل منهما عن الآخر وذلك يستلزم انفكاكهما وانفكاكهما يستلزم فناء المركب اصلا لانه عبارة عنهما
منضمين وانفرادهما موجب لفنائه ولفناء كل واحد من الجزئين ايضا لما قلنا من توقف وجود احدهما على وجود الآخر
ولكن يتعارضان في الميل المنبعث عن شهوة كل الى الاستمداد من جنسه لان ميل احدهما
الى شيء يقتضي ميل الآخر الى ضده لانهما ضدان في كل شيء ولهذا يضعف احدهما بفعل الآخر لا يتحد به
مع الفاعل على خلاف ما يتقوى به ومن ثم يتعارضان ويطلب كل واحد من الآخران يكون معه
في محبته لتوقف فعله لما يريد على تحققه في نفسه واذا فارقه الآخر لم يتحقق
ولكن يتعارضان في الميل لان الوجود يشتهي المدد من انواع النور فيميل بشهوة طبيعية وكذا النفس فاذا مالت الماهية
بشهوة طبيعتها وكذا النفس بها على خلاف ميل الوجود لان ميل احدهما يقتضي ميل ضده الى ضد ميله الا ترى ان ما قد يميل الضعيف
اذ مال الآخر وهو ممنوع عن تعلق ميله بما هو من نوعه لانه اذا مال القوي ولم يقدر على معارضته انجذب مع الفاعل
بغير محبته فكان استمداده من فاضل استمداد ضده تبعية له فكشيء يرتع فلذا لانه بالنسبة الى استمداده بنفسه نسبة
الواحد الى السبعين فيستولي عليه الآخر المستمد حتى يكون تابعا له ويطلبه بما علمه انه ان كان المستولي هو الوجود وجعل
مما تعلم من الشيطان ان كان المستولي هو الماهية واعلم ان الميل التام اي الميل الذي يكون عنه الاستمداد
لا يكون من الضعيف الذي لا يحصل منه الاستمداد واما ان فيه فانه قد يكون من الضعيف لانه هو لازم وجوده لا يكاد
ينفك عنه لكنه لا يحصل منه استمداد ولهذا قد يقع مع ميل القوي معا لكن لما لم يكن له اثر لم يكن بصدد منه الانفكاك
فلذا جاز مع الميل التام وقوعه   واما مجرد الميل وهو الالتفات لشهوة الاكل فليس

كالفعل يحصل به نيل المدد المسكن للشهوة فلا يحصل به السكون ولا يرجح احد الميلين ولا يمكن
انبعاثهما معا مجتمعين الا ان يكون احدهما ذاتيا والاخر عرضيا ولا مختلفين لاستلزام ذلك المفارقة
لاستحالة انبعاثين متضادين من المركب الواحد الذي لا يوجد الا بالانضمام وضمة لاستلزام ذلك
عدمهما لتوقف تحققهما على الانضمام فوجب ان يكونا على التعاقب   هذا ما ذكرته قبل هذا المطلق

الميل الا باني وقوعه وقوع منه للمحصل من الضعيف بجرد كراهته لمتابعة القوي ولا شهوة وليس كالفعل فلا يجتمع الشاغلان
في شيء واحد لان الميل التام يحصل به ويسكن المايل وتابعه بخلاف الميل الناقص فانه لا يحصل به السكون للضعيف ويحصل
عدم الانقياد مع القوي الموجب للانفكاك والميل به يرجح لجوز عليه السكون لانهما كما قدمنا لا يميل منهما انبعاثهما مجتمعين
الا اذا كان احدهما ذاتيا والاخر عرضيا ليدل على الانضمام الموجب للتحقق فيكون السكون للضعيف من فاضل القوي الذي
يتبعه والا لم يكن بتبعيته وجب التعاقب كما مر   واذا مال الوجود الى الخير مال بالمهية معه فمالت
بالعرض على خلاف محبتها فاذا امالت الى الشر مالت بالوجود فمال معها بالعرض على خلاف محبته وتبقى فان
على هذه الحال فمن رجح ميله بحيث لا يميل مع الاخر غلب ومال معه الاخر بالعرض وفعل الغالب مطلوبه
بالذات فيقوى الفاعل ويضعف التابع بنسبة ما يقوى به المتبوع ولا يحصل السكون للمركب الا
بالفعل ولا يزال كذلك حتى يمحو ميل الضعيف في ميل القوي الى ان لا يبقى من الضعيف الا ما يتقوم ويتحقق
به القوي   هذا الكلام بصورة ما ذكرنا معناه ظاهر فانا قد ذكرنا بيانه وهو في نفسه غير خفي
لان وجود الضعيف شرط في تحقق وجود القوي ويكون فيه داس نقطة المخروط وانما قلنا داس المخروط
لان الضعف المناسب يقتضي حصول هيئة المخروط لانه في كل مرة يضعف التابع ويقوى الفاعل
لما كان النور في تاثيره كالسراج في اشراقه وجب ان يكون ما يليه مما هو بالذات اقوى واشد نورا مما هو بالعرض
كما ان نور السراج كل ما كان اقرب اليه من الاجزاء النورانية اشد نورا وما هو بازاء هذا النور القوي اشد من الاجزاء الظلمانية
اضعفها ظلمة فان النور من السراج كهيئة المخروط قاعدته عند السراج وكلما ابتعد ضعف حتى ينتهي الى نقطة هي راس مخروط النور و
الظلمة ايضا مخروط عكس النور فاضعفه الذي هو نقطة هي راس مخروط الظلمة عند قاعدة النور وكلما بعد النور من السراج ضعف

ويقوى ما بازائه من اجزاء مخروط الظلمة حتى ينتهي مخروط النور الى نقطة منه عند قاعدة مخروط الظلمة وبالعكس اي ان
مخروط النور ينتهي الى نقطة منه عند قاعدة مخروط الظلمة ومخروط الظلمة ينتهي الى نقطة منه عند قاعدة مخروط النور بحيث ان
راس المخروط من كل واحد منهما نقطة في الحجم بل هو في الحكم بقدر سعة قاعدة مخروط ضده بحيث تكون تلك النقطة الباقية
في كل قاعدة الاخر لسكينها لو جمعت بحيث تكون في قوة قاعدة مخروطها كانت نقطة ويكون من يخلق من فاضل
مخروط النور في تمام الكمال وكمال التمام وتمام التمام وكمال الكمال بحسب الامكان ومن يخلق من فاضل مخروط الظلمة
في غاية البعد من الخير ومن هو من دون القاعدة دون ذلك كل بحسبه فكلما ابعد من النور ضعف نوره وقويت ظلمته بالعكس

وشرح حال ذلك ان الوجود له وجه الى ميله ومطالبه الطيبة وهو العقل وهي
وللمهية وجه الى ميلها ومطالبها الخبيثة وهو النفس الامارة بالسوء وهي وزيرها
بيان ما اشرنا اليه سابقا من ذكر منشا الاختيار في التكليف ومن ذكر ما يلحق ذلك مما ذكرنا وشرح يعني حال ما ذكرنا يعني
زيادة بيان ما بيناه من ان الوجود الذي هو الركن الاعظم من الانسان يعني مادته محتاج في بقائه الى المدد وغيره من سائر
المخلوقات ولا بد ان يكون له باعث وهو ما عبرنا عنه بالميل وبابه الى ميله وهو وزيره ووجه الى مطالبه وهو العقل لكن
المهية فانها محتاجة الى المدد في بقائها ولها باعث الى المدد وهو ميلها وبابها الى ذلك الميل هو وزيرها ووجهها الى
مطالبها وهو النفس الامارة بالسوء فاذا احتاج الى وجود الاستمداد من نوعه في بقائه مال العقل بميل الوجود الى ما احتاج
اليه من افعال الطاعات وانواع الخيرات وفعل الجسم بالآلة المسخرة بالعقل واذا احتاجت المهية الى الاستمداد
من نوعها في بقائها مالت النفس الامارة بميل المهية الى ما احتاجت اليه من افعال المعاصي وانواع الشرور وفعلها
بالآلة المسخرة بالنفس الامارة بالسوء   ولما كان الانسان هو ذلك المركب منهما ظهرت
فيه الواحدية بصورتها فوجب ان يكون له جسم واحد وجسد واحد واسم واحد وآلة
واحدة فوجب في ذلك ان تكون كلها صالحة لاستعمال الوجود لها على الانفراد بمقتضى
فعله كما قلنا وصالحة لاستعمال المهية لها على الانفراد بمقتضى فعلها وكل متعلقات
افعالها من الماكل والمشارب والملابس والمناكح وغير ذلك وكل منهما صالح لاستعمال

على الانفراد وهي كافية للوجود اذا استعملها بواسطة القوى بحيث لا يحتاج الى شيء في جميع ميولاته كلا بجد
في مقتضى العقل من الخيرات وكذا المهية بل تكون تلك الامور معينة لكل منهما في كل شيء
لما كان الانسان مركبا من الوجود والمهية الموصوفين بما تقدم ذكره ظهرت فيه الواحدية بصورتها لانه واحد لاتحاد جنبتيه
لان الوجود لا يجد نفسه وانما تجد نفسها المهية فوجب ان يكون له جسم واحد وهو النفس الحيوانية الفلكية الحساسة وما يرتبط
بها من النفوس الى النفس الجوهرية الملكوتية التي من الملكوت اعني عالم النفس وهي اعلى مراتب جسمه وان يكون له جسد
واحد وهو هذا البشري وما يرتبط به من الاجساد البرزخية كعالم هورقليا وهو اعلى الاجساد وان يكون له اسم
او لا يعرف منه ازيد من واحد ولما كان في حقيقته مركبا من شيئين لا تحقق لاحدهما الا بالاخر وهما ذاته وجب ان يكون
كل واحد من هذه اللوازم اعني وحدة الجسم والجسد والاسم ان يكون صالحا لكل واحد من الشيئين الذين تركب منهما لان
كل واحد من اللوازم كما كان صالحا للمركب على نحو الاستقلال كذلك يكون صالحا لكل واحد من الجزئين لعدم انفكاك الاخر
عنه فقد حصل المركب في ارادة الجزء وانما اهمل الاخر لعدم اعتبار ميله وعدم حصول مطلوبه الذاتي كما تقدم وهو يعني في الوجوب
في ذلك ان تكون كلها صالحة لاستعمال الوجود لها على الانفراد يعني بدون المهية بمقتضى فعله الذاتي لما شاء من
انواع الخيرات وان تكون صالحة لاستعمال المهية لها على الانفراد بدون الوجود بمقتضى فعلها الذاتي لما شاءت
من انواع الشرور وكذلك متعلقات افعال الوجود والمهية يعني مطلوباتهما من الماكل والمشارب والملابس والمناكح
وغير ذلك وكل واحد من الوجود والمهية صالح لاستعمال الماكل والمشارب والملابس والمناكح فيستعملها الوجود على الانفراد
من حيث يحب الله سبحانه ولكن المهية معه بالعرض من حيث لا حكم لها وتستعملها الماهية على الانفراد من حيث يكره الله ولكن
الوجود معها بالعرض من حيث لا حكم له وحيث يتعاقبان في الاستعمال يتعاقبان في الاحوال فقد بينا وبان وقد يترجح
احدهما واذا استعملها الوجود وحيث تضعف المهية كذلك بحيث لا يحتاج الى شيء لا يوجد الا في نوع المهية وكذلك اذا استعملها
المهية حيث تضعف الوجود كذلك في جميع مطالبها بحيث لا تحتاج الى شيء لا يوجد الا في نوع الوجود وذلك لعموم
صلوح الاشياء لاستعمال كل من الوجود والمهية فكان مكررا بل تكون تلك الامور اي المطالب التي هي متعلق ميل
كل منهما نسبة لكل منهما في كل شيء من احوال الدنيا والاخرة سبحان ولي التدبير ومالك التقدير وهو

على كل شيء قدير وبكل شيء خبير واليه المصير   ثم اعلم ان العقل في الانسان والنفس الامارة
مرآتان مرآة العقل عن يمين القلب ووجهها الى السماء فتنطبع فيه صورة الراس المختص به من العقل
الاول وعلى الاذن اليمنى من القلب التي هي باب وجه ملك مؤيد وتحته جنود كثيرة من الملائكة
بعدد افعال القلب وميولات الوجود معينة على كل خير ومرآة النفس عن يسار القلب وجهها الى الارض
فتنطبع فيها صورة الراس المختص بها من الجهل الاول وعلى الاذن اليسرى من القلب التي هي باب
وجهها شيطان مقيض وتحته جنود كثيرة من الشياطين بعدد افعال النفس الامارة وميولات المهية
معينة على كل شر   ان الله سبحانه حين امر كلمته فقبض لخلق الانسان من سماء قبضة خلق من ابخرة التي
من فلك المحدد والقلب الصنوبري وجعله مرآتين مرآة الى جهة السماء والعلو وهي التي عن يمين القلب فانطبعت فيها
الراس المختص بذلك الشخص من العقل الاول اعني عقل الكل وقد قدمت اني انا قلت الاول من جريان اللسان بذكر ما
اطلع عليه مثبتو العقول العشرة وان كان حقا ونا بطلان ونهم ادريس في العالم كله الا عقل واحد ولذا انقول عقل الكل
وتلك الصورة هي عقل ذلك الشخص وقوته وسعته وصفائه وكبره وعكس ذلك على حسب تلك المرآة في صفائها وسعتها وضدها
وعكسها ولذلك القلب الصنوبري اذنان على الاذن اليمنى ملك مؤيد لذلك العقل ومعين له وتحت يده الملك جنود من
الملائكة لا يحصيها الا الله وهي بعدد افعال ذلك العقل بنفسه مثل معانيه التي يدركها وبعدد ميولات سلطانه اعني الوجود وكلها
تعين ذلك الملك المؤيد على كل خير وهو يعين العقل على طاعة الله سبحانه بتحصيل المطالب الوجود وجعل سبحانه مرآة الى جهة
الارض والسفل منكسة وهي التي عن يسار القلب فانطبعت فيها صورة الراس المختص بذلك الشخص من الجهل الكلي وهي الصورة
هي نفس ذلك الشخص الامارة بالسوء واختلافها في الشدة والضعف والبعد من اللطف على حسب قابلية هذه المرآة كما قلنا
في العقل وعلى اذن القلب اليسرى شيطان مقيض مزين لتلك النفس الامارة ومعين لها على معاصي الله وتحت يده الشيطان
شياطين لا يحصي عددهم الا الله وهم بعدد افعال تلك النفس من صورها وخيالاتها وخطراتها وبعدد ميولات سلطانها اعني
المهية وكلها تعين ذلك الشيطان المقيض على كل شر وهو يعين النفس على معاصي الله بتحصيل المطالب المهية وهذه النفس هي التي

يطور مع مداومة الاعمال الصالحة من الامارة الى اللوامة ثم الى الملهمة ثم الى المطمئنة ثم الى الراضية ثم الى المرضية ثم
الى الكاملة وليس وراء عبادان قرية وكل ملك موكل بشيء من الخير لا عز وضده شيطان موكل
بضدها وكل به الملك من الشر لا عز فاذا طلب الوجود من العقل شيئا من الخير وطلبه العقل بجنوده طلب النفس ضده
من النفس الامارة بجنودها فوقع بينهما الحرب فان غلب العقل قبل ذلك الملك ذلك الشيطان الخاص عضادة
وذلك للعون الله سبحانه وان غلب النفس الامارة ذهب ذلك الملك عن ذلك الشيء ولحق بمركزه من الوجود
بعد الله واستولى ذلك الشيطان الخاص على ذلك الشيء وذلك تخلية من الله سبحانه
كل ملك من جنود الملك الذي على اذن القلب اليمنى موكل بشيء من الخير مثلا فعل الصلوة موكل بها ملك والباعث الى فعلها
موكل به ملك فاذا مال الوجود بشهوته الى فعلها يستمد فطلب من العقل ذلك وان يسخر لها الدواعي والاركان
واعانه الملك المؤمن مع جنوده ومالت المنية الى ترك الصلوة وطلبت من النفس الامارة ذلك وان تسخر الدواعي والاركان
بالتكاسل والتهاون واعانها الشيطان المقيض مع جنوده فوقع بين العسكرين الحرب فان كان الغالب العسكر الاول جنود
تسلط الملك الخاص بفعل الصلوة على الشيطان الخاص الموكل بترك الصلوة فيقتله ويحبس كانه قتله لشياطين ويخرج
عن محل الترك للصلوة ويحيط بذلك الملك المجالس كثير من الملئكة ولا يزال الحكم هكذا امثالا كل حين يقبل ملك شيطانا
حتى تستولي الملئكة على مملكة النفس الامارة من اهلها فتباشرها الملئكة وياتون بها الى العقل فيعلمها مما علمه الله حتى تكون
مطمئنة فتكون تحت العقل بان تريد ما يريد وعليه تاويل قوله فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة فاخوانكم في الدين
وان كان الغالب العسكر الثاني تسلط الشيطان الموكل بترك الصلوة على الملك الموكل بفعل الصلوة واستولى اعوانه على الاركان
وجرى القضاء على الشخص بالخذلان والابعاد بانه خرج ذلك الملك الموكل بفعل الصلوة ولحق بمركزه بعد الله ومليس شيطان
بعيد المنية من دون الله ويجري باعوانه في الاركان فيكسل عن فعل الصلوة ويحبس الدواعي الى فعل الصلوة من جهة العقل
ويطلبها من جهة النفس الامارة ولا يزال هكذا حتى يرتفع العقل عن محله ويستولي النفس على ذلك المحل ويفعل ما يشاء
المنية من بس امرها حتى يكون ذلك المحل اهل النفس الامارة يريد ما تريد وهو النكراء وهو الشيطنة ويجري القضاء بتاويل

قوله وان نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا ائمة الكفر الآية والمراد بالنكتة البيضاء التي في القلب
نور العقل وبالنكتة السوداء التي فيه هي ظلمة النفس الامارة كما في الاخبار والمراد ببياض القلب وسواده بغلبة احدى
النكتتين هو ما اشرنا اليه من حال صفة القلب عند غلبة العقل والملك وجنوده او غلبة النفس الامارة والشيطان وجنوده
كما اشرنا اليه فافهم ولذلك مثال وبيان على سبيل الاشارة فالاول اعلم ان الشمس اذا
اشرقت على الجدار استنار وجهه بشعاع الشمس وظهر الظل من خلفه ولولا الجدار لما ظهر نور الشمس
وان كان منها ولولا الشمس لما ظهر الظل من الجدار وان كان منه فالاستنارة من الشمس بالجدار و
الظل من الجدار بالشمس واعلم انا نريد بالجدار نفس النور من حيث نفسه لا من حيث الشمس
ان ما نحن بصدده في ابتداء هذه الفائدة بيان صدور افعال العباد عنهم على جهة الاختيار بحيث لا تخفى المنزلة التي هي
الحق بين المنزلتين اي الطلبتين اللتين هما الجبر والتفويض وقد قدمنا ما فيه بيان منشأ الاختيار وكيفية صدوره وهنا
ذكرنا مثالا لصدور الافعال من المكلفين على كوننا ذكرنا من المنزلة بين المنزلتين اذ لا يصدر فعل من افعال المكلفين مما امروا
به او ندبوا اليه او نهوا عنه الا على نحو لا يكون الفاعل مجبورا يجب الفعل بغير اختيار ولا مفوضا اليه يجب الفعل بشأن بل
على حال الوسط وهو انه مختار والله سبحانه لم يفعل فعله ولم يشاركه فيه ولم يكن مستقلا مفوضا اليه بان اهمله في ملكه يفعل
فيه ما شاء كيف شاء وذكرت المنزلة الحق مثالا وبيانا اما المثال وهو ان الشمس اذا طلعت لم يقابلها شيء كالارض وقبل
والجدار لم يظهر لها النور المنفصل عنها الشعاع الواقع على الجدار وانما قلت المنفصل لاني اردت انه انما يظهر بمقابلة كالجدار
ليس موجودا في الاكوان وانما هو موجود في الامكان لانه من الشمس بمنزلة صورتك التي تظهر في المرآة فانها قبل المرآة
لم تكن شيئا مكونا وان كانت شيئا ممكنا لو كانت متصلة بك لكانت لازمة لك موجودة بوجودك وجهة المرآة لم
كما في صورتك القائمة بك ولهذا قلنا المنفصل فالنور الواقع على الجدار لم يكن موجودا مع الشمس ولهذا يقوى ويضعف بحسب
الجدار وصفائه وعدمها فهو في الحقيقة نور ظهورها بالجدار لا النور الذي قائم بجرمها الا انه من تجليها فهو منها بالجدار
لان ظهوره متوقف على كثافة الجدار فاذا طلعت وقع نور تجليها على وجه الجدار وظهر ظل الجدار من خلفه من الجانب
الاخر والظل ليس من الشمس وانما هو من الجدار لكنه لا يظهر من الجدار الا بالشمس فكان ظهور النور ليس من الشمس

ليقال ان الجدار ليس مع الشمس ولا من الجدار ليقال انه هو النير وانما هو بين بين بمعنى ان الاستنارة انما تحقق بقابلية
الجدار اي بكثافته فهو الفاعل لها الا انه بالشمس لانها منها وكان ظهور الظل ليس من الشمس ليقال انها هي الظلمة
الكثيفة ولا من الجدار ليقال انه مستقل بالايجاد طلعت عليه الشمس ام لم تطلع وانما الظل بين بين بمعنى ان الظل انما تحقق
بقابلية تجلي الشمس من حيث نفسه لا من حيث الشمس ومن كثافة الجدار اذ هي حقيقته لانه في الحقيقة صفتها فهو مخلوق منها فالجدار
مثال المكلف والاستنارة من وجهه مثال الطاعة والظل من خلفه مثال المعصية فكما ان الاستنارة وان كانت في الاصل
من نور الشمس الا انها لا تظهر الا بالجدار كذلك الطاعة وان كانت من فضل الله ورحمته الا انها لا تظهر الا بفعل المكلف
على جهة الاختيار بان يمكن من المعصية ويتركها باختياره ويفعل الطاعة ولو لم يكن الطاعات باختياره لم يكن مطيعا لانه
لا يقدر على تركها كما لو جرت شفتاه على الصلوة فانه غير مصل وانما فعل صورة الصلوة خوفا منك فلم يكن مصليا وكما ان الظل
وان كان من الجدار الا انه لا يوجد ولا يتحقق الا بالشمس كذلك المعصية وان كانت من المكلف الا انها لا تتحقق الا بقدرة من الله بان
يخليه ويحدث منه فعلا اختياريا اي يحدث صورة فعلا اختياريا لاجل قابلية ذلك الفعل فانها فعلت ان يحدث
الله ذلك كما قالوا وقالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فقليلا فان كفرهم بقلوبهم على جهة الاختيار اقتضى ان يطبع
الله عليها والجاء مقتضى قابلية الفعل هو القدر لانه مناف مساوق للفعل لا سابق ولا لاحق ومثال اخر الصورة في المرآة اذا قابلتها
وجدت والمرآة مستقلة بتحريكها اذا تحركت اي المرآة وان كنت ساكنا والشخص يحركها اذا تحركت انت تحركت
الصورة وان كانت المرآة ساكنة فانت مثال ارادته ومقابلتك للصورة مثال قدرته والمرآة مثال المكلف والصورة مثال
فعل المكلف في الخير والشر فالمكلف مستقل بالفعل في الخير والشر ولكن بقدرة الله بمعنى انه لولا اقداره لم يكن فعل اصلا كما ان الصورة
لا تكون المرآة مستقلة بتحريكها ولولا انك مقابل المرآة لم يكن صورة اصلا فالذي يحرك المرآة الا اذا كنت حافظا للصورة
بمقابلتك لها كذلك القدرة مع فعل العبد فان حفظ الفعل ونشوه ونماءه وبقاءه بالقدرة واعلم انا اذا قلنا في كون الظل
الجدار فانا نريد نفس النور من حيث هو هو لا من حيث الشمس فانك اذا اعتبرته من حيث الشمس كان نورا ولحقوق ذلك
نورا وحيث اعتبرناه من حيث نفسه كان ظلة ولحوق شيء بكون ظلة كالظل والجبل ولو اردنا بالجدار نفس الجدار لكان
لقائل ان يقول ان المثل غير صحيح لان علة الظل كانت كثافة الجدار ولم تكن الشمس دليلا عليه وقد جعلها سبحانه دليلا

بمعنى بها يكون فيكون المراد فيما نحن بصدده انه هو المكلف والمكلف لم يكن مركبا من الوجود الذي مثل نور الشمس ومن الماهية التي
هي ظلمة ذلك النور اي انيته وظلمة الذي به ظهور شيء اخر مثل الجدار في المحسوس ليكون المكلف مركبا من ثلثة اشياء وانما
هو مركب من شيئين لا غير نور وظلمة فمثال النور الذي هو الوجود استنارة الجدار ومثال الظلمة التي هي الماهية ظل الجدار لانها خلقت
من انية الوجود وانفعاله من حيث هو هو بل الماهية نفس تلك الانية وان الجدار المغاير للنور والظل في الانسان وانما مثلنا بالجدار
لكونه صورة نفس النور في ايجاد الظل والالكان حسيا ان الشمس كما في المحسوس وليست نزة فيه ولا في كثافة ولا جهة منهما
تكون دليلا على ظلمه كما لا يكون زيد دليلا على صفة عمرو وظله فالمراد بالجدار في المثال نفس النور من حيث هو فافهم ان كنت تفهم
فالاستنارة تقومت بنور الشمس تقوم صدور وبالجدار تقوم تحقق والظل تقوم بالجدار
تقوم صدور وبنور الشمس تقوم تحقق ثم جعلنا الشمس عليه دليلا فالاستنارة اية الحسنة بفعل العبد من
قدر الله والظل اية المعصية من فعل العبد بقدر الله الاستنارة وجه الجدار تقومت بنور الشمس تقوم
صدور لانه هو المحدث لها في وجه الجدار وهو الحافظ بدوام الامداد بلا انقطاع لانها تجليه بها على وجه الجدار وتقومت الاستنارة
بالجدار تقوم تحقق لان الجدار علة لكونه الذي هو علة تكوينه فان قلت هذا على خلاف ما قررتم لان الذي قررتم ان قيام التحقق
انما يطلق على القيام الركني وانما الموافق لما قررتم انها قائمة بالجدار قيام ظهور قلت الامر كما قلت ظاهرا ولكن قيام
الظهور انما نعود للفرق بين التحقق المادي الذي هو قيام تحقق وقيام ركني وبين الصوري الذي يطلق على نسبة قيام ظهور وهو
في الواقع كما هو قيام ظهور لجاظ ان المادة في نفسها قبل الصورة وانما قبل حال الاجتماع موجودة في وجودها الامكاني
او الدهري فاذا لحظنا ان علة ظهورها في رتبة كونها هو الصورة قلنا ان المادة تتقوم بالصورة قيام ظهور واذا لحظنا
ان الصورة جزء ماهية الشيء المركب منهما كالسرير فان جزء ماهيته التي لا تحقق بدونه الصورة الشجرة وان الخشب بدونها لا
على السرير لواحدة من الدلالات الاربع الاحال انضمام الصورة اليه فانه يتبين ان المادة تقومت بالصورة قيام تحقق بالتحقق
لحاظ ان الصورة علة الكون وهو علة التكوين كما تقدم فيقال ان المادة قائمة بالصورة قيام تحقق اذ لا تحقق لكونها ولا ابهام
الا بها فلذا قلنا قيام تحقق وليلا يتوجه علينا الاعتراض وان لم يكن صحيحا وهو انه اذا كان الحسنة من العبد قائمة به قيام
ظهور كان العبد غير فاعل لها حقيقة ولما ثبت انه فاعل الحسنة دل على ان قيامها به قيام تحقق اي لعلة لان محله هو ظهوره

الحسنة ومادتها حصة من امره اي من شعاع الحقيقة المحمدية والامر الشرعي الوارد بالخطاب للمكلفين صورة ذلك
الشعاع قال امير المؤمنين نحن الزكوة ونحن الصلوة ونحن الاعمال ونحن الثواب ونحن العقاب الى آخر بالمعنى من فوائده و
اذا عرفت هذا المثال فاعلم ان الله سبحانه ضرب مثلا لذلك يعرف من يعرفه اذ لا يعرف حكم المنزلة بين المنزلتين الا بذلك
ونحوه والمثل مرآة الممثل ودليله فالاشارة في وجه الجدار هي الحسنة ونسبتها لفعل العبد لان العبد ليس من فعله الا صورة
الحسنة ومن قدر الله لان مادتها من قدر الله اعني من امره الذي ظهر لفظ الخطاب الشرعي ومعناه على صورته لان الامر
الشرعي صورة امره الذاتي اعني ذلك الشعاع المادي اي النور الذي هو مادة الحسنات والطاعات لاجل … فقلنا
ان الحسنة بفعل العبد من قدر الله ولا نريد بالقدر المادي لانه الذي اشرنا اليه والا القدر الايجادي الذي هو فعل الله الذي
به خلق الحسنة والطاعة من مادة امره الشعاعي ومن صورة فعل المكلف وامتثال امره التكليفي فهو فعل الله المتعلق بهندسة المقولات
وحدودها وبه صور الحسنة والطاعة وبه نفخ فيها الروح من امره حتى كانت حورية او شجرة او مسكنا او ملبوسا او مأكولا و
مشروبا او غير ذلك من نعيم جنانه ودار رضوانه فافهم ارشدك الله والظل الذي ظهر به تلك الاشارة في خلف الجدار آية المعصية
ودليلها من فعل العبد المكلف اي ان صورتها من فعل العبد وانما فرقنا في صورة الطاعة وقلنا بفعل العبد لان حقيقتها
وجود الله سبحانه خلقه اولا وبالذات واذا نسبناها من العبد الا من انه كان … من العبد طرفا ومجازا الى … من
اذا نسبناها من الجدار في حصول الاشارة الا من الشمس كان طرفا ومجازا الى … من الشمس الا ترى انها اذا غربت الشمس
لحقت بها فلذا اقول انها من الشمس والى الشمس تعود وقد قال تعالى اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه وفي الدعاء الخير
بيديك والشر ليس اليك وقلنا في المعصية من فعل العبد بقدر الله لان حقيقتها عدمية اذ هي مخلوقة من نفس النور … من نفسه
وانيته لا من حيث المنير فهي ظلمة فكانت صورة المعصية من فعل العبد لانها اي صورة المعصية لم تقدر من فعل الله اولا و
اذ لم تكن مرادة لنفسها وانما اريدت لغيرها فهي مخلوقة ثانيا وبالعرض وما جذب الى قدر الله منها ليس لذاتها وانما هو
لتحقق الطاعة كما مر ويأتي فهو من القدر ثانيا وبالعرض فلذا قلنا بقدر الله ولم نقل من قدر الله لانها ليست من … الحسنة
فلذا قال في الحديث القدسي الآتي وذلك اني اولى بحسناتك منك وانت اولى بسيئاتك مني كما لو نطقت الشمس
للجدار لقالت انا اولى بالاشارة منك وانت اولى بالظل مني فافهم   والثاني قال الله تعالى

في الحديث القدسي وذلك اني اولى بحسناتك منك وانت اولى بسيئاتك مني وهو معنى ما اصابك
من حسنة فمن الله اي انا اولى بها وما اصابك من سيئة فمن نفسك اي انت اولى بها كما في المثال
تقول الشمس يا جدار انا اولى بالاستضاءة منك لانها مني وان كانت لا تتحقق الا بك وانت
اولى بالظل مني لانه منك وان كان لا يتحقق الا بي   المراد بالثاني البيان المذكور مع المثال
والمراد بالبيان بيان آية المنزلة بين المنزلتين لانه من خلق النور والظل مثالا وآية للخير والشر اي الطاعة والمعصية وقد قال
وتلك الامثال فيها لقوم يعلمون وقال تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون وفي قوله في الحديث
القدسي بيان ان الحسنة منه اي وجودها ومادتها من قدره الذي هو شعاع امره الذي هو الحقيقة المحمدية وكونها من قدره
الذي هو فعله بفعل العبد وهو صورتها كما ان اشراق استضاءة الجدار من تجلي الشمس ومادتها من شعاعها المنفصل وصورتها
من كثافة الجدار فلذا قال تعالى انا اولى بالحسنات منك لان مادتها من قدره … وليس من العبد في الحقيقة الا صورتها
وصورتها وان كانت جزء ماهية الحسنة لكنها اي الصورة جزء صوري مقداري والمادي اقوى من الصوري فلذا قلنا هي
من ذي المادي ونفي الصوري اشارة الى ان الصورة هي قابليتها للايجاد وبالعكس في المعصية فمن هنا قال وانت
اولى بسيئاتك مني لان مادتها من مخالفة الامر وصورتها من فعله والمخالفة استدعت التحدد لان الله سبحانه فلذا
كانت به مادة للمعصية لان المراد بالمخالفة ليس نفس معاكسة الامر لان تلك هي الصورة التي هي فعل العبد وانما المراد بها
الامر المخالف … يكون مادة الحسنة من موافقة الامر انما نور الامر المعمول باي وجه ومادة السيئة ظلمة الامر المتروك
اي جهته فافهم   فالحسنة من الله اولا وبالذات بمعنى ان جهته جهة الوجود فيها لرجوعها
من جهة قدر الله الى فعله وبالعبد ثانيا وبالذات ايضا لانها من وجوده بالله فهي من جهة فعل
العبد ترجع الى وجوده الراجح الى فعل الله … والسيئة من العبد اولا وبالذات بمعنى ان جهة مهيته
فيها وبالله ثانيا وبالعرض بمعنى المساوقة في الوجود وتحقق المهية بالوجود المتقوم بامر الله تعالى
انما قيل الحسنة من الله مع انها فعل العبد لان جهة وجودها اعني جهة مادتها راجحة على جهة مهيتها
اي صورتها لرجوع جهة مادتها بتقدير الله سبحانه الى فعله عز وجل فهي اثر فعله الصادر عنه واما صورتها فهي فعل العبد

المكلف الواقع باختياره وهي وان كان راجعا الى الوجود لانه من حيث الفعل طلب الوجود الا انه منسوب الى العبد اقرب
من وجوده ومهيته فقد صدر ذلك الفعل عن داعيين ذاتي وعرضي فالداعي الذاتي المحض لما في العرضي من الاكراه …
فلذا رجحت جهة مادة الحسنة على صورتها من وجوه منها جهة المذكورية لان المادة هي الحسنة والصورة امها ومنها خلوص
ذاتية المادة وشوب الصورة ومنها سبق المادة وقربيتها ومنها ان المادة روح الحسنة والصورة جسد كما يشير اليه حديث
سيد الساجدين ومنها ان مادة الحسنة من امر الله وقدره اولا وبالذات وصورتها ثانيا وبالذات لكونها من العبد من
جهة وجوده المتقوم بامر الله وقدره تقوم صدور وتقوم ركني فلاجل ذلك كان ثانيا وان كان بالذات ولاجل ما ذكر
ونحوه قال تعالى انا اولى بحسناتك منك واما السيئة فهي من العبد اولا وبالذات وانما قلنا اولا وبالذات مع كونها
بقدر الله من جهة راجحية جهة مهيته فيها لان ما في السيئة من جهة مهية العبد ذاتي في السيئة لانها كانت برجحان دواعي
النفس الامارة بطلب المهية فكان ميل جهة العبد في السيئة اقوى من ميل الوجود فيها عكس الحسنة وميل الوجود فيها بالعرض
والتبعية وهو قوله وبالله ثانيا وبالعرض لان ما في السيئة من فعل الله التكويني هو ان اوجدها مقتضى عمل العبد السيئ بكاره
وتركه الحق ومن قدر الله انه خذله ووكله الى نفسه ومن مقوله الذاتي اعني الوجود وهو ميله مع جهته بالعرض والتبعية فكلما
فيها من فعل الله سبحانه ومن قدره ومن مقوله الذاتي المستمد من النور اعني الوجود بالعرض وثانيا وما فيها من جهة
جهة العبد وميوله اليها ودواعيها بالذات اولا ومعنى كونها في كل ما كان من فعل الله وقدره ومقوله اي الوجود
بالعرض انها اي مهية العبد الفاعل للسيئة مساوقة في الظهور للوجود بمعنى انها خلقت من نفسه من حيث هو لا من
حيث النور كما خلق الظل مساوقا لاشراق الشمس منها من نفس النور من حيث هو لا من حيث الشمس والا لكان
نورا فالمهية راجعة الى نفس الوجود من حيث هو والوجود راجع الى نور الله الذي هو امره الذي به قام كل شيء
       فمشية العبد للحسنة بالذات من مشية الله لها بالذات ومشية العبد للسيئة
بالذات من مشية الله لها بالعرض على نحو ما اشرنا لك اليه واسلك طريقا بين هذه الحدود
جامعا لها على نحو ما يأتي وهذا الطريق الجامع هو سبيل الله قال الله تعالى فاسلكي سبل ربك
ذللا   يعني ان مشية العبد للحسنة هي ميل الوجود الذي هو حقيقة العبد من ربه فهي مشية ذاتية له

ذكره

للحسنة ايضا لان الحسنة ايضا ترجع فيها جهة النور كما تقدم فهي من مشية الله الحسنة بالذات لانها هي المطلوبة من
المكلف ومشية العبد للسيئة ايضا بالذات لان هذه المشية من ميل المهية التي هي حقيقة العبد من نفسه وانيته فهي
ذاتية له وللسيئة لان السيئة ترجع فيها جهة الظلمة كما مر فمشيته لها بالذات من مشية الله لها اي السيئة بالعرض
لان السيئة ليست مطلوبة من العبد وانما مكن من فعلها بان جعلت مشيته والآت فعله صالحة لها وان كانت انما
خلقت للطاعة ليتمكن من فعل الطاعة اذ لو فعل الحسنة ولم يقدر على السيئة لم يكن محسنا ولا يكون محسنا حتى يتمكن
من السيئة ويتركها ويفعل الحسنة فكانت السيئة والتمكين منها مطلوبا له ثانيا وبالعرض لتتم الحسنة فافهم وقوله
واسلك طريقا بين هذه الحدود الى آخره اريد به انك اذا عرفت ان الحسنة من فعل الله يعني بمحبته وتأييده ومن وجود
العبد وان السيئة فعل العبد بتمكين الله له منها لتتم له الطاعة والحسنة كانت من فعل العبد وبقدر الله يعني بتمكين
الله للعبد منها لاجل ان يتمكن من الحسنة وعرفت ان قدر الله الذي قام به كل شيء هو الحافظ للعبد والافعال للخير
وللشر كما ذكرنا سابقا على نحو ما تحفظ المادة صورة السرير وصورة الصنم فكما ان خلق الله الخشب لمنافع العباد لا يلزم منه كونه
به فاعلا للصنم ولا معينا لعابديه كذلك خلقه للقدر المادي لمنافع الخلق لا يلزم منه كونه فاعلا لافعال العباد بل
هم الفاعلون لافعالهم لم يشاركهم فيها ولم يهمل العباد في ملكه وسلكت بين ذلك خارجا من كلا الطرفين عن
الاجبار والتفويض فقد سلكت سبل ربك ذللا اي منقادا لما اشار اليك في آياته وعلى السن اوليائه من ان الله
لا يظلم العباد ولا يهملهم في ملكه ففي التوسط بين امرين منزلة لا يعلمها الا العالم او من علمها اياه العالم كما في رواية
التوحيد عن سيد الساجدين   واصل المسألة هو ان تعلم ان الشيء متحقق بوجوده ومهيته
وذلك لا قيام له بنفسه لا في افراده ولا في المجموع وانما يتقوم بامر الله قيام صدور وهو قيام
به قيام صدور وهو طرء ابدا واليه الاشارة بقوله ومن آياته ان تقوم السماء والارض
بامره وفي دعاء يوم السبت رواه في المصباح قال كل شيء سواك قائم بامرك
ففي هذا الكلام اشارة الى بيان كيفية قيام الاشياء بامره لاشيائها في صدورها وفي بقائها الى
الامداد والمدد وذلك لتعلم ان الشيء لا يتحقق الا بوجوده ومهيته فهو متقوم بها قيام ركن فليس مستقلا

وانما هو متقوم بغيره سواء اعتبر ذلك في نفسه ام في افراده ان كان ذا افراد ام في اجزائه بل وفي لوازمه واشراقاته واعلم
انا قد اشرنا ان امر الله الذي به تقوم الاشياء يطلق على شيئين احدهما فعل الله وهو المشار اليه بقوله الا له الخلق
والامر وهذا تتقوم به الاشياء تقوم صدور فكل شيء من فعل الله في حال جريه ابدا فاول آثاره كالضرب اذ وجوده
انما هو شيء بفعل الله سبحانه فلا تحقق له في البروز في عالم الاكوان الا بفعل فهو به كالنهر الجاري من الينبوع والامر الآخر
اول مفعول صدر عن الفعل وهذا تتقوم به الاشياء تقوما ركنيا كتقوم السرير بالخشب والمراد بهذا الوجود وهو الماء الذي
جعل منه كل شيء حي وهو الحقيقة المحمدية فان الاشياء كلها مراده التي تتقوم بها من اشعتها او اشعة اشعتها والآية الكريمة
والدعاء يحمل الامر فيهما على الوجهين بان يكون المراد بالامر العلة الفاعلية او العلة المادية الا انه في كل
حال نهر يجري مستمد بالاستمداد صحيحة وليس قولنا انه نهر يجري انه دائرة بل هو كرة مجوفة واضافة الاشياء
قائمة بامر الله من جهة ما تقومت به ذاته تقوما تبعيا على نحو ما اشرنا اليه سابقا والمراد بالتبعي ان
يكون نسبة ما تقومت به الافعال الى ما تقومت به الذات نسبة الشعاع الى المنير نسبة واحد من سبعين
يعني انك اذا اعتبرت حال الاستمداد في جريان المدد عليه من فوارة القدر واذ لابد الا بالله وان
ما انفصل منه عائد اليه كان كالنهر الجاري على الاستدارة بان يكون آخره متصلا باوله ويعني ان ما يأتيه انما هو ما لو ان
ما ذهب منه بعد استمداده به عائد اليه مددا جديدا رجع في الانفصال عنه انفصاله عنه وذهابه منه الى غيب الاكوان ام
الى غيب الامكان فانه لا يأتيه ما ليس له ولانه لا يأتيه الامداد جديدا من جهة منبع استمداداته التي هي مدد ...
وذلك الينبوع ليس في جهة ولا في مكان ولا وقت بل الافاضة عليه من كل جهة فيكون في استمداده كرة مجوفة
الاستدارة مجوفة لانها تدور على نقطة هي علتها لا الى جهة واعلم ان بعض من وصل الى ساحل هذه اللجة قال بان الشيء
لا يوجد بعينه في آنين بل يتبدل في كل لحظة بدلا فهو في كل آن غير ما قبله وما بعده مغايرة حقيقية لانه نهر
يجري والنهر في كل لحظة هو غير ما قبل في تلك وما بعده مغايرة حقيقية فالذاهب لا يعود ابدا والآتي اليه لا ينقطع ابدا وقد
اخطأوا وغلطوا لانه لو كان كما يقولون لكان في جميع احواله جديدا طريا فلا تضعف قوته ولا تعيبه
كلما ذهب ولم يبق شيء منها له ولا عليه فيأتي يوم القيامة لا ثواب له ولا عقاب عليه لذهاب كل جارحة مع ما ثاب وقاب

كل

كل طبيعة بما فيها وليس كذلك بل قوله لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال
ذرة شرا يره وقوله سيجزيهم وصفهم وقوله ولكم الويل مما تصفون ان هذا ما كنتم به تمترون وامثال ذلك ينادي بعدم فناء شيء
منهم ولا من اعمالهم فلما دل الدليل على عدم الاستقرار والثبات وعلى عدم الانتفاء من الذوات ظهر بان اعمالهم لازمة
لهم وليس الا لبقائهم وقد قال وانما خلقتم للبقاء وانما تنقلون من دار الى دار وهذا كله مترتب على ما اشرنا اليه من انه نهر يجري
مستمد يستمد اوله من آخره وعائده من ذاهبه وانه لابد الا بامداده فان ما ذهب منه ولحق بغيب كونه او امكانه انما
يمده وفائدة هذا مع ما ذكرنا من لزوم الاوصاف والاعمال انه اذا تكرر في اطوار الكسر والصوغ والحل والعقد نقصت اعراضه
وكثرت ذراته وقويت بنيته ونمت طينته ورقت بتكرار الحل والعقد والكسر والصوغ الى غايات كمالاته لتردده في
اطواره وهذا الظاهر لمن عرف كيفية تكوين الاشياء في مراتب اطوارها فان الياقوت انما عزوبته عن جملة الذي هو
التراب بكثرة السحق والحل والعقد والطبخ على النظم الطبيعي حتى تخلص عن الاوساخ والاعراض وزالت عنه الغرائب وصح
بكر الكواكب عليه فلك جميع الاشياء فلذا انتهى الى غاية كما لانها من غايات الخيرات والشرور وقولي والافعال ايضا
قائمة بامره اه اريد به ان افعال المكلف من حيث كونها محفوظة بامره انها قائمة بامره الذي هو فعله والذي هو
مفعوله الاول من جهة ما تقومت به ذاته يعني ان ما تقومت به الافعال ظاهرا اي صدورا او الموادا هو ما تقومت به الذات
فنسبته الى ما تقومت به الذات نسبة الافعال الى الذات فكما ان الافعال صفات فعلية للذات كذلك الامر الذي
تقومت به الافعال صفات فعلية لما تقومت به وهي نسبة الشعاع الى المنير ورتبته في الشدة والضعف نسبة الواحد من السبعين
وهو جار في الافعال كجريان مثله في الذوات يعني ان الذوات قائمة بالامر الفعلي قيام صدور وبالامر المفعولي قياما ركنيا كذلك
تلك الافعال قائمة بالامر الفعلي الذي هو شعاع الامر الفعلي الذي تقومت به الذوات قيام صدور كاملة وبالامر المفعولي
الذي تقومت به الذوات قيام تحقق اي قياما ركنيا ولكن لا تشتبه عليك من كلامنا انا نريد ان الافعال صادرة
بامره ليكون المكلف مجبورا وانما نريد هي الحافظة للافعال وفاعلها المكلف كما قلنا سابقا ان الحافظ للصورة التي
في المرآة من حيث التقوم الصدوري الركني هو مقابلة الشخص لها مع ان معنى اي المرآة مستقلا بحركتها وسكونها تماما هو

من جهة فافعال المكلف الاختيارية مستندة في صدورها اليه على جهة الاستقلال لا الى حافظها كما زعمه كثير
من اهل المعرفة كالملا محسن وشيخه الشيرازي ونظرائهما فانهم كثيرا ما يقولون بان المنزلة التي بين المنزلتين
لا يعثر عليها اهل الظاهر ولا يعرفها الا اهل الكشف والشهود وربما جزيها فقال الملا محسن في كتابه قرة العيون ما معناه
كما ان خلق الموصوفات متفرد به الباري سبحانه لا يشاركه في صنع شيء منها احد من خلقه كذلك خلق الصفات والافعال
فانها صفات معلوم عند كل من نظر عبارته وفهم مقصوده منها انه قول المجبرة بان افعال العباد من الله اذ لا نرى في
الوجود الا الله ونحن نبرأ الى الله تعالى من هذا القول بل افعال العباد منهم هم لها فاعلون كما قال سبحانه ولهم اعمال
من دون ذلك هم لها عاملون وان كنا نقول بان الله سبحانه حافظ للمكلف ولافعاله بامره بمعنى انه يمدهم ويقيمهم
بامره الا ان افعالهم صادرة منهم باختيارهم هم لها فاعلون على الاستقلال لم يشاركهم سبحانه فيها ولم يكن فاعلا لها
قلت فالذات قائمة بامره وافعالها قائمة بجزء ذلك الامر وحفظها على حسب اختلاف مراتبه من ذلك الامر
فالامر هو الحفيظ لها كما ذكرنا والفعل المحفوظ مستند الى فاعله المحفوظ وحفظ الاستمداد من ذلك الامر ايضا والى هذا المعنى
الاشارة بقول الرضا ع هو المالك لما ملكهم والقادر على ما اقدرهم عليه   هذا الكلام تكرير لبيان كون الامر
حافظا للعبد المكلف ولافعاله والمكلف المحفوظ بذلك الامر فاعل لافعاله المحفوظة بجزء ذلك الامر اذ لو لم يحفظ المكلف
لم يكن شيئا بحيث يفعل او لا يفعل ولو لم يحفظ فعله لما قدر ان يفعل شيئا لم يحفظ له وعليه فتلك الذات قائمة بامره الذي
هو فعله قيام صدور وبامره الذي هو مفعوله قيام تحقق يعني قياما ركنيا فكان امره الفعلي حافظا لها بالايجاد وامره
المفعول كان حافظا لها بالامداد فبالوجهين كانت شيئا يصح تكليفه لها ويصح منها الفعل وافعالها اي افعال
قائمة بجزء ذلك الامر الذي قامت به الذات وذلك الجزء هو شعاع الامر لانه امر من امره وهو شبيهان كالامر
صفة مثل ما قامت بها افعال الذات قياما ركنيا وهذه اشياء في الذات واعلم اني قد كشفت لك من سر القدر
ما لا تجده في غير هذا الا فيما كتبناه وذلك من اسرار اخبار الائمة الاطهار ليس من الانتحال ولا من التوهم و
ولم ابق عنك في هذا الا ما لا يسعه المقال وانا اوشك على تمته فان وصلنا الى حده من بصره فهمه والا اتهم

واياك ان تخرج من حدود الحق الذي ذكرته وانا اذكره واقول ان افعال المكلف صورها صادرة منه باختياره على
الاستقلال اي ان موادها من امر الله الفعلي ايجادا ومن امر الله المفعولي امدادا فلا تشتبه عليك من قولي انها قائمة
بعضها امر الله الفعلي قيام صدور وبعضها امر الله المفعولي قياما ركنيا ان الافعال ليست صادرة من المكلف على جهة الاستقلال
بل هي صادرة من المكلف على الاستقلال اذ جميع صورها منه على النحو الذي ذكرناه وهذا الذي ذكرته لك هو الذي كتمته
عنك فان بينه لك ساحة قانت لتفهمه وان وقفت على حدود ظاهر كلامي فانت سالم مع انك تفوز بالسهم الاوفى
من النصيب بالعلم والرقيب وان اردت ان تتخطى الى قعره بغير تبيين صاحبه قلت بالاجبار وان شزرت عن حدود ظاهر
كلامي قلت بالتفويض واعلم ان في قعره سر الشيء لا ينبغي ان يطلع عليها الا الواحد الفرد فمن يطلع عليها فقد ضاد الله في ملكه
ونازعه في سلطانه وكشف عن ستره وسره وباء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير ومن نازعه في سلطانه تعالى
ان تخطى عن حدود ظاهر كلامي فانه وقع في التفويض فافهم وقولي وحفظ الاستمداد من ذلك الامر ايضا اريد به ان الاشياء
نفسه اعني استناد الفعل الى فاعله من ذلك الامر لكنه من نوره فهو نور نوره وصفته صفته على ما قررنا وقول الرضا عليه السلام
هو المالك لما ملكهم نفي للتفويض بقوله هو المالك ونفي للجبر بقوله لما ملكهم ولم يقل لما ملكوا وكذا قوله على ما اقدرهم عليه
لانه يشير الى الدقيقة التي فيها ان كتبنا عنك وان كنت شبهها اليك لان فهمك لها موقوف على تعليم العالم فقسم هذا
الكلام المكرر المردود والله سبحانه ولي التوفيق   والاختيار الذي في العبد ناشئ من اقتضاء
الوجود والماهية لاقتضاء ما لها كما مر ومن خلق الآلة الصالحة للمتضادين ومن الاستطاعة للفعل والترك
الفعل ومن امكانها قبل اي الصحة وهي التي يكون العبد بها متحركا مستطيعا للفعل ولانه اثر الحا...
فيكون مختارا قال تعالى فجعلناه سميعا بصيرا   انا قد اشرنا في الشرح الى بيان منشأ الاختيار وبما
ذكرنا في المتن والحاصل ان هو الوجود والماهية والمكلف مركب منهما وكل منهما سبب افتقاره يقتضي الميل الى ما هو من
للاستمداد منه ماله مما يتقوم به فاختيار المكلف ناشئ من تركبه من اقتضاء كل من الصنفين اللذين تركب منهما ومن الآلة
المخلوقة للعمل ما يحسنه كل واحد من الضدين حيث خلقت صالحة لكل من الميلين ومن الاستطاعة لما يشاء من افعاله فانه
خلق فيه استطاعة امكانية سابقة على الفعل جائزة الحصول له واستطاعة فعلية واجبة الحصول مع الفعل لا قبله ولا بعده وهي التي

فی الاخبار بانها الجهة التی بها یکون العبد متحرکا مستطیعا للفعل ومن ما دل علیه قوله فجعلناه سمیعا بصیرا ای مختارا یعرف
الخیر والشر والجید والردی لانه اثر فعل المختار والاثر شبه مؤثره التی هی منشأ الاثر فاذا فعل العبد المختار
المتقوم بامر الله الفعل المتقوم بمدد امر الله وهو قادر علی ترکه کان قد فعل فعله وحده بقدر الله لان الفعل
المحفوظ مستند الی فاعله المحفوظ وحده فبقدر الله تقوم الفاعل والفعل وتقوم استناده الی فاعله وحده والی
ذلک اشیر بتأویل قوله ثم قبضناه الینا قبضا یسیرا اذ قدر الله روح فعل العبد وفعل العبد جسده وهکذا فی کل
حرکة وسکون وهو سر الامر بین الامرین اذ فعل العبد المختار من جهة ترکیبه من شیئین متضادین کل
واحد منهما ولع بعضه علی خلاف ما ادعی الاخر کان قادرا علی فعل ذلک الفعل المامور به والمنهی عنه بباعث احد جزئی ذاته وعلی
ترکه بباعث الجزء الاخر وترکیبه من الباعثین المختلفین هو منشأ الاختیار وقد قدمنا ان باعث الداعیین لا یکون دفعة
لاستلزام ذلک انفکاک کل عن الاخر المستلزم لفناء المرکب منهما وانما یتعاقبان علی التعاقب وقد سبق ان کل شیء محفوظ
فما دامت شیئیته محفوظة علیه فهو شیء تنسب الیه الافعال والا لیس شیئا اصلا وهو المراد بقولنا المتقوم بامر الله والفعل کذلک
فان فعله انما هو شیء فی نفسه ومنه انما هو بحفظ نور امر الله کما مر سابقا فالعبد فاعل وتارک بقدر الله ای بامره الفعلی الجاد
وبامره المفعولی الممدود والیه الاشارة بقوله وما تشاؤن الا ان یشاء الله هذا فی قولنا بان العبد مستقل بایجاد فعله والله
انما کان فاعلا بقدر من الله وهو الامر الفعلی والامر المفعولی وهو معنی قولنا فبقدر الله تقوم الفاعل والفعل وتقوم استناده
الی فاعله ومعنی الاشارة بتأویل قوله ثم قبضناه الینا قبضا یسیرا ان الفعل مردود وقبضناه بعد مده فقبضا یسیرا التدریج
سائرین الی السائرة یعنی الحاجة یعنی انا قبضناه ولم نخله من ایدینا وهو من ظاهر الظاهر والفعل آیة فعل المکلف فانه وان
کان یفعل المکلف مستقلا به لکنا حافظون له بالایجاد والامداد ویمکن المکلف من احداثه والا لم یکن شیئا فلا یحدث المکلف
مالیس بشیء وقولی بقدر الله روح فعل العبد وفعل العبد جسده اریده ما ذکره علی بن الحسین من ان القدر والعمل کالروح والجسد
فکما ان الروح بدون الجسد لا تحس والجسد بدون الروح لا حراک فیها کذلک القدر والعمل فلو لم یکن القدر موافقا من العمل
لم یعرف الخالق من المخلوق وکان القدر شیئا لا یحس ولو لم یکن العمل بموافقة من القدر لم یمض ولم یتم ولکنهما باجتماعهما قوة
لعباده الصالحین آه نقلته بالمعنی وبما یقرب من اللفظ والمعنی فی تشبیهه بالروح والجسد ما ذکرنا مکررا من ان کل شیء کالجاد

من فعل الله وامداده من امر الله وان المکلف وافعاله من نوع المقبولة الا ان صورة الافعال هو محدثها باختیاره کما مثلنا
سابقا بالصورة التی فی المرآة من ان مادتها من صورة المقابل القائمة به اعنی ظلها المنفصل القائم بها قیام صدور وتجلی بالمرآة
قیام عروض وحلول والقائم بصقالتها وهیئتها قیام ظهور وصورة الصورة من صقالة المرآة وهیئتها فما من صورة المقابل حفظ
للصورة فی المرآة عن التلاشی والفناء والاضمحلال لان صورة المقابل المنفصلة حافظة للصورة فی المرآة بظلها الذی هو مادة
الصورة فی المرآة وهو بمنزلة قدر الله فی فعل المکلف وما من المرآة من صقالة واعتدال واعوجاج وکبر او صغر وبیاض او
سواد وعرض او طول هو صورة الصورة التی فیها من المقابلة وذلک شیء احدثته المرآة فهی مستقلة باحداثه اعنی صورة الصورة کما
انها مستقلة بتحریک الصورة المحفوظة فکذلک المکلف مستقل باحداث صورة فعله وبتحریک جمیع الفعل اعنی مادته من القدر من مادته وتمام
صورته کما مر وکل حرکة وسکون فقدر الله حافظ له کما قلنا من انه روحه والحرکة والسکون جسده فافهم فان هذا هو سر الامر بین
الامرین ومن هنا   ومثال ذلک المتقوم کما تقوم به الاستضاءة فی الجدار بنور الشمس فان
وجه الشمس والنور الذی هو المادة نور الشمس المنبث والاستضاءة فی الجدار وجود الانسان والجدار الذی
اشرنا الیه وهو نفس الاستضاءة من حیث هی ماهیته ومحله المنسوب الیه هو مثل الانعکاس من الاول
وهو نوعان فما انعکس عنها من جهة نور الشمس فهو خیر ونور وحسنة وطاعة وما انعکس عنها من جهة نفسها
هو شر وظلمة وسیئة ومعصیة فالنوع الاول فعل العقل عن الوجود والثانی فعل النفس عن الماهیة فتفهم
قولی ومثال ذلک المتقوم آه مبنی علی قاعدتی من تکریری لما اذکره فانی اکرره مرارا کثیرة لیفهمه الطالب لکثرة تکرره
مرة بعد اخری وذلک لعدم انس الاذهان بمثل هذه المعانی وبعدها عن مدارک الافهام حیث لم تذکر فی کتاب ولم تجر
فی خطاب وانما اشارت الیها الاخبار اشارة خفیة لاولی الابصار وذلک ان المتقوم حسنات العبد وطاعاته بقدر الله منها
منسوبة الی العبد وحادثة بفعله کتقوم الاستضاءة التی ظهرت فی الجدار بنور الشمس فانها هی انعکاس نور الشمس الا انها
الا بالجدار فکان الجدار محدثها فی الظهور وان کانت من نور الشمس قائمة به قیام صدور وقیام رکن الا انها لکنها
الاعیان الکونیة الا بالجدار کذلک الطاعة فانها وان کانت من نور الوجود والاولی المعقولی وبنور الوجود الاولی المعقولی
کما مر الا انها لا تتحقق فی رتبة کونها الا بفعل العبد وکذلک تقوم سیئاته ومعاصیه بقدر الله العرضی المنجز عنه بالجملة والجهة لان فی ظاهر

الشرایة فامر الله الذی تقومت به الطاعة اولا وبالذات مثله وجه الشمس وهو المرئی المعنی لانه بمنزلة الامر الفعلی والامر
الذی منه مادة الطاعة اعنی النور الذی هو الماء یعنی الذی جعل منه کل شیء حی اعنی المفعول الاول مثل نور الشمس المنبث
من فعلها وهو الذی کانت منه استضاءة الجدار الا انعکاس الاستضاءة فی الجدار مثل وجود الانسان فی کونه والجدار
یعنی به نفس الاستضاءة التی هی وجود المکلف فی نفس هی جهة المکلف لان الماهیة نفس الوجود من حیث هو هو وفعل المکلف
للطاعة المنسوب الیه علی الاستقلال مثل انعکاس النور عن الاستضاءة التی هی مثل الوجود والمنعکس عنها هو النور المخارج للفعل
هذا اذا جعلت الاستضاءة مثالا للوجود ولو جعلتها مثالا للماهیة کان الظل مثالا للسیئة فما انعکس عن الاستضاءة ان جعلتها مثالا للوجود
من جهة نور الشمس مثل الطاعة الصادرة عن دواعی العقل بطلب الرجوع وهو خیر ونور وحسنة وطاعة وما انعکس عن الاستضاءة
ان جعلتها مثالا للوجود ایضا من جهة نفسها لا من جهة نور الشمس مثل المعصیة الصادرة عن دواعی النفس الامارة بطلب الماهیة
وهو شر وظلمة وسیئة ومعصیة فالنوع الاول اعنی الخیر والنور والحسنة والطاعة فعل العبد من جهة دواعی عقله والعقل یبعث الی
هذه الخیرات من جهة میل الوجود الیها وطلبه من العقل ان یستخرج الارکان فی تکمیلها وکل ذلک بمعونة من الله بمدده من قضائه الخیر
والنوع الثانی اعنی الشر والظلمة والسیئة والمعصیة فعل العبد من جهة دواعی نفسه الامارة وهی تبعث الی هذه الشرور من جهة
میل الماهیة الیها وطلبها من النفس ان تستخرج الارکان فی تحصیل هذه الخبائث وکل ذلک بتخلیته وخذلانه من الله وذلک بما
قضاه الله بسوء فعل العبد وخبث نیته وما ربک بظلام للعبید   واعلم ان الماهیة موجودة بوجود الوجود ما
دام موجودا واذا لم یوجد لم یوجد الوجود لانها شرط لایجاده وتمام لقابلیته لا للایجاد کالعکس وانما قالوا
انها عدم ما شمت رائحة الوجود لانهم یریدون انها لم توجد اولا وبالذات قط لا انها لم توجد اصلا
بل هی موجودة بفاضل ایجاد الوجود کما قلنا انفا وذلک الفاضل اذا نسب الی ایجاد الوجود کان نسبة
الواحد من سبعین کما هو شأن الاثار والصفات هذا فی الظاهر   اعلم ان الماهیة موجودة بوجود
الوجود ما دام موجودا بها لانها هی هویته من نفسه والشیء لا یکون شیئا الا بهویته بمعنی دعامته التی لا یتقوم الا بها
لکن بمعنی انها اذا کانت هی هویة الوجود لا یتحقق بدونه لانه اذا لم یکن فلا هویة فهو شرط کونها وتحققها وهی شرط
ظهوره وقابلیته واما قولهم انها ما شمت رائحة الوجود فهی عبارة متلقاة من کلام المتقدمین وهم یریدون بها انها وجود

ثانیا وبالعرض لانها لم تکن مقصودة لذاتها وانما طلبت لتوقف ظهور المقصود علیها اعنی الوجود الذی هو المراد اولا وبالذات
الا ان المتأخرین من الحکماء فانهم کثیر من مرادات المتقدمین وکانت الحکمة محفوظة بالوحی المنزل علی الانبیاء
وتلقوها الحکماء والمتقدمون منهم نقلوا النقر واخذوا عن الائمة کما جری للشاهین والرواقیین فانهم ربما فهموا
لمقاصدهم اشیاء لا تجری علی قواعد وحی الله سبحانه وحضور حکماء الاسلام لتلک العلة ولان المترجمین لکلام
المکتوب فی کتبهم بالیونانیة ربما ترجموا اللفظ علی غیر وجه فیقع الغلط والخطاء اذ قد یکون المعنی لا یتأدی الا بالجمیع کما ترجم
قول الفارسی قسم یجوز حلف قسم بمعنی الیمین ویجوز بمعنی کل فانه یحتمل المعنی ویکون غیر مراد الفارسی لان مراده
وملی رجبک کجهن ان یعنی کل الیمین فلما کثر الخطاء من اجتهاد الحکماء بعد انفسهم من غیر اخذ من قواعد الوحی کما نزل بل
فرعوا علیه ما لا یحتمل تحت قواعده ومن الخطاء فی الترجمة ومن تجویز سوء الفهم حصل لای المتقدمین مع المتأخرین ولان
الفن علیه حفاظ الشریعة محمد وآله فانهم قد منعوا عن اتباع دین الحکمة وجلیلها وذلک بما یطابق العقول ویطابق قواعد التوحید
ویطابق القرآن المجید وهؤلاء المختلفون فی الماهیات فقالوا فیها بالاقوال المتعددة فمنهم من قال انها مجعولة مطلقا وبعضهم
لم یقل بل قال بعدم کونها مجعولة وبعضهم فرق بین مرتبتها فی الاعیان ومرتبتها فی العین فقال به فی الثانیة دون الاولی
وبعضهم قال جعلها مطلق اولا وبالذات بها وبالوجود ثانیا وبالعرض بجعل الوجود تابعا لجعل الماهیة علی معنی انه لا یحتاج الی جعل
جدید وبعضهم علی العکس من ذلک بجعل الماهیة تابعة لجعل الوجود وعلی انها لا تحتاج الی جعل جدید وبعضهم جعل انها فائضة
منه سبحانه فی الاعیان دون العین وبعضهم قال ان الجعل تعلق بها واطلق وبعضهم قال بمعنی انها فائضة منه سبحانه بتجلیه
الثابتة بصور شئونه المستجنة فی غیب هویة ذاته بلا تخلل ارادة واختیار بل بالایجاب المحض وبعضهم قال انها ثابتة
مجعولة بل هی صور علمیة للاسماء الالهیة التی لا تأخر لها عن الحق الا بالذات لا بالزمان ای بالوقت یعنی ان ظهورها وفی
الازلیة وان کانت بعده فی الرتبة فهی ازلیة ابدیة غیر متغیرة ولا مستجدة وبعضهم قال ان المراد بالافاضة التامة
لا غیر وبعضهم قال الجعل استعداداتها ایضا واطلق وبعضهم قال بمعنی انها فائضة من الحق سبحانه الی من غیر طلب منها اصلا
وبعضهم قال بطلب منها بلسان حالها الیها وبعضهم لم یقل بها فانها بل قال بعدمه وبعضهم قال انها من مقتضیاتها ومقتضی الذات

لايتخلف عنها الى غير ما تخرصه تلك العبارات عنهم وهذه الاقوال الخمسة عشر ربما تداخل بعضها وشذ اكثرها ما قال الرئيس ابو
العلم نقطة كثرها الجاهلون الاجمال على اختلاف الروايتين وبالجملة الماهية ان كانت شيئا فالله سبحانه خالقها والا
فهي قديمة غيره او مكون بها اسم اذ الشي لايخرج عن ذلك فان كانت مخلوقة تم المطلوب وان كانت قديمة غيره تعددت
القدماء وان كانت هي اسم لم يجز ان يكون جهة لزيد وعمرو والاعلى الآراء ابطله المبنية على القول بوحدة الوجود التي
بعث الاجماع على كفر قائليها وان لم تكن شيئا فلا معنى للاسناد اليها بجعل وعدمه والحق انها شي محدث خلقها
من نفس الوجود من حيث نفسه فكل محدث مركب من وجود وماهية اي من مادة وصورة وهو قول الحكماء الالهيين الاولين
كل ممكن زوج تركيبي يعني ان كل ممكن مركب من شيئين حادثين وهذا هو الذي يجري على قواعد الاسلام وضوابط الحجة
وبراهين العقول وبيان الوحي وقولي انها موجودة بفاعل ايجاد الوجود وقد تقدم الكلام في بيانه وان المراد بالفاعل
هو نور الفعل المحدث للوجود وهذا النور فعل مشتق من فعل الله الذي صدر عنه الوجود فراجع هناك وقولي وذلك الفاعل اذا
نسب الى ايجاد الوجود كان نسبة الواحد من السبعين كما هو شان الآثار والصفات اذا نسب الى المؤثرات والموصوفات
وقد اشرنا في ما الفتنا الى وجه ذلك العدد من ان كل شي هو مربع الكيفيات مثلث الكيان لانه حرارة ورطوبة
وبرودة ويبوسة وجسم ونفس وروح فكل شي جوهر او موصوف فهو سبعة فاذا نسب الى الجوهر والعرض اللذين لا
ثانية كان سبعين لان السبعة في المرتبة الثانية سبعون والصفة والاثر واحد منها لانه عرض ولو كان من نوع موصوفه
كان واحدا من عشرة فافهم   واما في الحقيقة المطابقة للواقع فهي موجودة بوجود مستقل
في نفسه وان كان مترتبا على الاول فان نسبة وجوده الى الاول كنسبة وجود الانكسار الى
وجود الكسر وذلك لان الاول من تمام قابلية وجودها للايجاد فالوجود الاول بالايجاد الذي
هو الفعل اوجده بنفسه لا بوجود مغاير لنفسه   ان الماهية في الواقع وهو الذي يطلق الله عليه
خلقه وفي نفس الامر الذي قام عليه الدليل القطعي موجودة بوجود اخر اي ايجاد اخر غير ما به ايجاد الوجود وان كان
مترتبا عليه لانه من فرعه وشعاعه كما تقدم فان نسبة ايجادها الى ايجاد الوجود كنسبتها اليه وهو نسبة وجود الانكسار الى وجود

الكسر

الكسر وذلك لان وجود الوجود من تمام قابلية الماهية للايجاد فهو لها كالجوهر للعرض فالوجود احدثه الفعل بنفسه لا
بوجود اخر لانه هو المادة والمادة لم تكن موجودة بمادة اخرى بل بنفسها بخلاف الماهية فانها موجودة بالوجود بمعنى
فالوجود انا اين لك بانها الواقع وهو ان الماهية موجودة بنفسها كما في الوجود ولكن لما كان الوجود في الحقيقة هو المادة
كان مادتها نفسها فيكون وجودها مادتها وهي نفسها وهي ماهية فان قلت انها موجودة بالوجود فهو صحيح بمعنى انها
وهي ماهية وان قلت انها موجودة بنفسها كما في الوجود فهو صحيح فقولي فالوجود في الاول اي في الوجود وهو نفسه لانه
هو المادة وهو محدث بالايجاد الذي هو فعل الله والوجود في الثاني كما ياتي اي في الماهية وهو نفسها
الا ان ايجاده بنفسه اداره بنفسه كرة تدور على نقطة هي الحركة الكونية من الفعل والكرة
الظاهرة تدور على خلاف التوالي والباطنة على التوالي وفي الثاني موجود بوجود ايجاد الاول
من الفعل وهو نقطة تدور نفس الماهية عليها على خلاف التوالي والماهية تدور على نفسها
على خلاف هيئتها وخلاف التوالي وعلى الوجود في جهة غير جهته   يعني ان ايجاده بنفسه عبارة
عن ادارته في احداثه على نفسه كرة تدور في استمدادها من علتها على كرة هي علتها وهذه العلة في استمدادها تدور
على علتها التي هي علة العلة وهي نقطة هي الحركة الكونية اي المكونية من الفعل وهي الفعل الخاص بها من الفعل الكلي و
الكرة الظاهرة اعني الوجود يدور على التوالي من جهة كونه مطيعا في رتبة المعلولية وعلى خلاف التوالي بالنسبة الى
رتبة العلة لان العلة تدور معلولها على التوالي والكرة الباطنة اي العلة وهو نفس الوجود تدور على التوالي بالنسبة
الى معلولها وهي الكرة الظاهرة والكرة الباطنة بالنسبة الى علتها اعني الحركة الكونية تدور في استمدادها على
خلاف التوالي لانها معلول الحركة فاعل واما من حيث المطابقة اي مطابقة المعلول لعلته والظاهرة مطابقة
للباطنة والباطنة مطابقة للحركة وكلها جارية على التوالي فخلاف التوالي فيها اعني الظاهرة والباطنة انما في المراد
بالتوالي الجاري على مقتضى مؤثره فانه ح جار على النظام الطبيعي ولا ريب ان الوجود ونفسه الاستدارية ليس شي غير
والحركة الايجادية كلها جارية على الكل النظم الطبيعي وقولي وفي الثاني اي في الماهية انها موجودة بنور ايجاد الاول اي الذي
من الفعل وهذا النور يدور ونفس الماهية الاستدارية التي هي الماهية عليه في نفس الامر على خلاف التوالي لانها على خلاف

ذلك النور فجرت على غير نظم الطبيعي والماهية في استمدادها من نفسها تدور على خلاف التوالي وعلى خلاف هيئتها اي
هيئة نفسها فتخالف هيئتها وتخالف علتها وتخالف التوالي وتدور على الوجود في جهة غير جهته لانها خلقت من نفسه من حيث
النفس لا من حيث جهته التي هي فعل الله فاستدارتها معوجة لا تطبق على شي من الحق حتى العقل الذي حدثت به لان
استدارته اي العقل على ايجاد المستقيم والعوج مستقيمة فاذا دار على المستقيم كالوجود كانت استدارته عليه مستقيمة لانطباقها
على مقتضى الوجود واذا دارت على العوج كالماهية كانت استدارته مستقيمة لانطباقها على قصده من الاعوجاج من غير زيادة و
لا نقيصة بل لو جرت على خلاف مقتضى الماهية بحيث تكون جارية على مقتضى نفس العقل اي ذاته حال ايجاد الماهية لكانت استدارة
العقل في نفسها معوجة حيث تعلقت على خلاف ما تعلقت   فحصل من الوجود والماهية كرتان متداخلتان
في الاجزاء متمازجتان في الذرات متقابلتان في السطوح مختلفتان في الدوران وتمازجهما من غير
استهلاك شي من اجزائها وذراتها في اخر ولا استبانة شي من شي الا في الاعتبار والافعال المسؤول
لاختلاف الشهوتين لتعاند الذاتين   قد تقدم فيما ذكرنا ما يدل على هذا الكلام وتمامه ان كلا من الوجود
والماهية كرة ولما كان الشي مركبا منهما وكان وجود كل واحد منهما شرطا لتحقق الاخر وظهوره كانا متداخلين في الاجزاء لتحقق
الوحدة في المركب منهما وكل واحدة من هاتين الكرتين متمازجتان في الذرات ولان كل واحدة قد ملات محل الاخرى فاذا
ملات واحدة ذلك المحل في جميع ذرات اجزائه والمفروض انها غير شي واحد وجب ان تكون كرة الثانية تحل في ذلك
المحل وتملؤه كما تملؤه على فرض الاستقلال فيجب ان تتداخل اجزاؤهما لان كل واحدة قد ملات جميع اجزاء ذلك المكان
ولما كانتا مختلفتين متضادتين في المبدا والكرة كانت اجزاء كل واحدة متوجهة الى مبداها كالسراج اذا اشعلته في الشمس
فان المحل الذي هو الهواء من الكرة النجارية كان جميع اجزائه مملوة من نور الشمس بحيث لم يبق جزء منه الا وهو مشغول بشعاع
الشمس ومملوة من نور السراج بحيث لم يبق جزء منه الا وهو مشغول بنور السراج الا ان جميع اجزاء نور الشمس متوجهة الى
جرم الشمس المنير وجميع اجزاء نور السراج متوجها الى جرم السراج ولا بد ان تكونا متقابلتي السطوح مختلفتين في الدوران فان
ما بين الصفتين من لوازم التضاد ولا بد ان تكونا متمازجتين لان ذلك من لوازم وحدة المركب منهما وان تكون
التمازج من غير استهلاك شي منهما في اخر لان ذلك من لوازم تباين وحدة المركب منهما وان تكون التمازج من

غير

غير استهلاك شي منهما في اخر لان ذلك من لوازم تباين المبدا اذا كانت الاجزاء قائمة بذلك المبدا قيام صدور
وان يكون ذلك التمازج من غير استبانة شي ولا استهلاك لان ذلك من لوازم ملا المحل بكل واحد من الشيئين
منتسبا الى المبدا اذ قام كل واحد بمبداه قيام صدور وقولي الا في الاعتبار يعني عند ملاحظة كون كل واحد فانا بنفسه
قيام صدور وفي الافعال فانها تصدر متميزة كل فعل لا يصح ان يصدر عن الاخر فتكون نسبة بعضها من بعض وفي الميول
جميع ميل فانهما تمايز لتمايز مبدايهما فان الوجود خير ويميل الى كل خير والماهية شر وتميل الى كل شر لان كل واحد منهما شهوة
فيما هو من نوعه تميل اليه فتختلف الميول لاختلاف الشهوتين ولهذا قلت لتعاند الذاتين اي تضادهما
وكلما قرب من النقطة الكونية كان انور لغلبة الوجود وكلما بعد كان اشد ظلمة لغلبة الماهية حتى
تنتهي الشدة والضعف الى نقطة الحركة الكونية والى محدب الكرة فتنتهي الظلمة في جهة الحركة الكونية
الى النقطة عند وجه الحركة الكونية فتصعد منفرجة على هيئة مخروط قاعدته محدب الكرة الظاهرة
وينتهي النور في جهة محدب الكرة الى النقطة على هيئة مخروط قاعدته عند وجه الحركة الكونية
الوجود الذي هو النور كرة والماهية التي هي الظلمة كرة وكل منهما نسبة بعض اجزائها الى البعض في الشدة والضعف على هيئة
مخروط فالوجود قاعدة مخروطه وجه علته اعني الحركة الكونية فكلما قرب من اجزائه من الحركة الكونية كان اشد نورا
لغلبة الوجود اعني الافاضة من الفعل الذي هو الحركة الكونية ونعني بها الحركة المكونية كما مر وكلما بعد عنها كان اضعف حتى
ينتهي الى نقطة وهذا في الشدة والضعف لا في الحجم بل الامر في الحجم على العكس في الظاهر ومثاله مثل اشعة السراج فان
نور السراج كهيئة مخروط قاعدته عند شعلة السراج وكلما بعد ضعف حتى ينتهي الى نقطة فيعدم وفي الظاهر على العكس فان
التي عند السراج هي الصغيرة الحجم وكلما بعدت الاشعة اتسعت دائرة كرتها وفي الحقيقة لو جمعت اجزاء دائرة عظمى دائرة كرة
واوسعها حتى يكون مساويا للاشعة التي عند شعلة السراج في شدة الاضاءة كان جميع ما جمعت نقطة لا نسبة لها الى
ما عند الشعلة فكانت بهيئة مخروط قاعدته عند شعلة السراج وراسه المنتهي الى النقطة هي ما تنتهي اليه في جهة البعد والمهية
مخروط في الشدة والضعف كما ذكرنا في الوجود وفي مثاله من اشعة السراج لا في الحجم الظاهر لانها في الظاهر كرتان
متداخلتان واما في الشدة والضعف فهما مخروطان متقابلان فمخروط الوجود والنور قاعدته عند مبداه وينتهي الى نقطة

هي غاية بعده عن المبدإ ومخروط المهية والظلمة قاعدته عند غاية بعد الوجود والنور عن المبدإ ورأسه ينتهي الى النقطة التي هي غاية
قربه من مبدإ الوجود والنور فمخروط النور ينتهي منقطه الى محدب كرة الظلمة التي هي قاعدة مخروطها بنقطة ومخروط الظلمة ينتهي
منقطه الى محدب كرة النور التي هي قاعدة مخروطه بنقطة ومبدأ الوجود هو الحركة الكونية فهو اولى الى نقطة الحركة الكونية
الكونية والى محدب الكرة اي برهان المهية على هيئة مخروط ينتهي رأسه الى نقطة عند نقطة الحركة الكونية وان كانت
والى محدب الكرة اي كرة الوجود اعني قاعدة مخروطه وكل ذلك في الشدة والضعف لا في الحجم اذ هما في الحجم متساويان
لان صورتها عند اجتماعها في الشيء المركب منهما صورة كرة واحدة فاقوى النور في تلك الكرة نهايته باطنها التي عند الحركة
الكونية لان المهية كرة مجوفة ونقطة قطبه وسطه وهو عند علة التي هي الحركة الكونية وكلما بعد النور عن باطنها ضعف حتى
ينتهي الى محدب الكرة بنقطة منه واضعف الظلمة نقطة منها عند اقوى النور متقوم بها وكلما بعدت قويت بعكس النور حتى تنتهي
الى ظاهر الكرة وهو محدبها فتقوى الظلمة وهو قولي قاعدته محدب الكرة الظاهرة   فتدور الكرتان عن رجحان
على وجه الحركة الكونية في الخلق تحت الحجاب الاحمر بثلث حركات ابدا حركة الوجود الذاتية على التوالي وحركة
المهية الذاتية على خلاف التوالي والحركة الثالثة عرضية ففي حال الطاعة تدور المهية بالحركة العرضية
على التوالي وبحركتها الذاتية على خلاف التوالي وفي حال المعصية يدور الوجود بالحركة العرضية على خلاف
التوالي وبحركته الذاتية على التوالي   الكرتان عن رجحان يعني في تركيب المكلف مثلا وهما الوجود
والمهية وهما يدوران على الحركة الكونية التي عليها في الخلق اي في قابليتها للفعل الايجادي وهو الخلق الثاني تحت الحجاب
الاحمر وهو الروح الذي على ملك الحجب وهو ركن العرش الايسر الاسفل اي الظاهر وهو يؤدي الى جبرئيل وجبرئيل يؤدي
فيما يلقي منه في جميع ايجادات الغيب والشهادة بثلث حركات ابدا يعني ان الكرتين اعني وجود الشيء ومهيته مدة
الايجادات والتكوينات من الحركة الكونية بواسطة حاملها وهو جبرئيل واعوانه بثلث حركات وهي بيان لكيفية
القبول من العلة فانها في القبول تدوران عليها بثلث حركات وانها في كل تكون سواء كان في ايجاد ذات
او صفة لازمة او غير لازمة كالاعمال والاقوال والاولى حركة الوجود الذاتية على التوالي في تكون سائر الحركات
من الاعمال والاقوال والاعتقادات وغيرها من الذوات التي هي ثمراتها والثانية حركة المهية الذاتية على خلاف

التوالي كما هو مقتضى ذاتها والثالثة حركة عرضية هي في الخيرات تكون العرضية من المهية لانها لذاتها لا تدور على الخيرات
ولكن اذا ترجح جانب الوجود في طلبه للخير وجب عليها متابعته بالعرض اذ لو لم تتبعه انفك المركب الذي به تقوم المكلف
واذا انفك بطل المركب اعني المكلف ويفنى ويضمحل واذا ترجح جانب المهية في طلبها للشرور والمعاصي وجب على الوجود
متابعتها بالعرض اذ لو لم يتبعها انفك المركب كما ذكرنا ففي حالة الطاعة تدور المهية عليها بالعرض على التوالي وتدور
بحركتها الذاتية على خلاف التوالي على نفسها يعني انها غير قابلة للطاعة برضاها بل كرهت اكرهها على الطاعة الوجود
وجنوده وفي حال المعصية يدور الوجود عليها بالعرض على خلاف التوالي وهو بحركته الذاتية على التوالي على رضاء ربه
يعني انه غير قابل للمعصية برضاه وانما اكرهته على المعصية المهية وجنودها من النفس الامارة والشياطين فتابعها على المعصية
بالعرض ولا يزال يقوى الغالب منهما حتى ينعدم اعتبار المغلوب فاذا استقر على ذلك تغيرت حقيقته فكان انما للملعان
يدور معه حيثما دار فان كان الغالب الوجود كانت المهية انما له تحب ما يحب وتكره ما يكره وتم تدور على التوالي برضا
وان كان الغالب المهية كان الوجود انما لها يحب ما تحب من المعاصي ويكره ما تكره من الطاعات ويدور على خلاف
التوالي بمحبته ورضاه فتكون المهية في الاول نورا ليس فيها من الظلمة الا ما يمسك حقيقتها واليه الاشارة بقول
الصادق على ما رواه في الكافي في حديث معراج النبي قال فكان منهما حجاب يتلألأ بخفق ولا اعلمه الا وقد قال
زبرجد وهذا الحجاب هو ما بقي من المهية فانها لما استولت عليها الانوار تلاشت ظلمتها حتى لم يبق منها الا كالزرقة
السماوية وذلك حين استولى النور على ظلمة ذاتها بقي من الظلمة ما يمسك كينونتها فكان من بقية الظلمة مع النور زرقة
عبر عن قلة الظلمة بقوله يتلألأ بخفق اي مضطرب يكاد يمضي ويكون الوجود في الثانية ظلمة ليس فيه من النور الا
ما يمسك كينونته وباقي تتمة هذا الكلام   فاذا تتابعت الطاعات ضعفت حركة المهية الذاتية
والطاعات واسرعت عرضيتها واذا تتابعت المعاصي ضعفت حركة الوجود الذاتية والطاعات
عرضيته ولاجل ان الحركة الذاتية لا تتبع الذاتية ابدا وانما تتبع العرضية ثقلت الطاعة والمعصية
لحصول التعاكس حتى يفنى اعتبار احدهما الميل فيخف مقتضى الوجود الميل   فاذا تتابعت
الطاعات من المكلف ضعفت حركة المهية الذاتية اعني ميلها الذاتي على خلاف التوالي لعدم استمدادها من

من نوعها والطاعات في استمدادها على نفسها ضعف ذاتيتها واسرعت عرضيتها لانها تدور مع الوجود على التوالي
بخالة لا ابتهاج من الكلاب المعلة لان الوجود جعلها ما عليه واذا تتابعت المعاصي ضعفت حركة الوجود الذاتية
اي ميله الذاتي ودورانه على ربه وذلك لعدم استمداده من نوعه من انواع الخيرات والطاعات والطاعات في استمداده
على ربه واسرعت عرضيته وهي حركته واستدارته مع المهية على خلاف التوالي لوجود ميل المهية وقوته فتتبعه ميل الوجود لضعفه
وهذا الظاهر ولاجل ان الحركة الذاتية سواء كانت من الوجود او المهية لا تتبع ذاتية الاخر ابدا لعدم انقلابه الى نوع الاخر
اذ لو انقلب الوجود عند استيلاء المهية بدوام المعاصي الى المهية عند استيلائها او انقلبت المهية عند استيلاء الوجود بدوام الطاعات
الى الوجود لم يبق في الشيء الذي هو المكلف تركيب وهو موجب افنائه لما ذكرنا مرارا فوجب ان يكون الميل الذاتي من كل
واحد منها جاريا على طبيعته وان كان قد ضعف ويطفي عند قوة ضده وغلبته عليه لانه لا بد من بقاء شيء من الضد الضعيف
به يحفظ الضد القوي عن الاضمحلال ويبقى لذلك الميل الضعيف حركة على وجهه ولو بالقليل فلا تتبع الحركة الذاتية حركة الضد
الذاتية ابدا اي ما دام المركب من الضدين شيئا موجودا وانما تتبع حركة التابع العرضية حركة المتبوع الذاتية ولاجل
الذاتية لا تتبع ذاتية الضد كان ميل المهية الذاتي في كل حال لم يعدم اصلا عند غلبة الوجود واستيلائه بدوام الطاعات وميل
الوجود الذاتي كذلك لم يعدم اصلا عند غلبة المهية واستيلائها بدوام المعاصي ولاجل بقاء ميل التابع لذاته حال متابعته لضده
ثقلت الطاعة والمعصية فثقلت الطاعة لوجود حركة المهية الذاتية على خلاف الطاعة في حال الطاعة وثقلت المعصية لوجود حركة
الوجود الذاتية على خلاف المعصية في حال المعصية لحصول التعاكس في الحركة وان ضعف التعاكس ولا يزال كذلك اعني ثقل
المعصية على المطيع وعلى العاصي وثقل الطاعة على العاصي والمطيع حتى يفنى اعتبار كل واحد من الوجود والمهية لميله عند غلبة
الآخر فيفنى اعتبار ميل المهية عند استقرار غلبة الوجود والطاعات لله سبحانه ويفنى اعتبار ميل الوجود عند استقرار المهية بمعاصي
الله عز وجل فيخف مقتضى الوجود والميل اي يخف مقتضى الذي يكون ميله موجودا فان كان هو الوجود خفت مقتضياته من
الطاعات لوجود ميله التام اليها وعدم ميل المهية في عكسه وانما بقي من ميلها في نفسها قدر ما يحفظ وجودها عن الاضمحلال
وليس لها انه استمداد وانما يستمد من دواعي الوجود ومطالبه وان كان الموجود ميله هو المهية خفت مقتضياتها من المعاصي
لوجود ميلها التام اليها مع عدم ميل الوجود في عكسها اذ لم يبق له من الميل الا قدر ما يحفظ به نفسه عن الاضمحلال وليس

له منه استمداد وانما استمداده من دواعي المهية ومطالبها المستجنة   وتدور الكرتان على وجه الحركة
الكونية في الرزق تحت الحجاب الابيض بثلث حركات حركة الوجود الذاتية لمدد الرزق على التوالي وحركة
المهية الذاتية لمدد الحرمان على خلاف التوالي والحركة الثالثة عرضية ففي حال الرزق تدور المهية
بالحركة العرضية على التوالي وبالذاتية بالعكس وفي حال الحرمان يدور الوجود بالعرضية على خلاف التوالي
وبالذاتية بالعكس   الغاية وتدور الكرتان كرة الوجود وكرة المهية بحركة ميل كل منهما على وجه الحركة الكونية
لاستمدادهما في الرزق كل واحد من نوع رزقه فرزق الوجود مدد وجودي كانوار المعارف الالهية والمعاني العقلية
والامور العلية والقوى الجوانية كروح الشهوة وروح المدرج وروح القوة وكالارزاق الجسمانية ورزق المهية مدد من معنى
الملك من المخلوق وذلك كمد والانكارات لعبد البيان القطعي والدعاوي الباطلة من الجهل المركب والاوهام
لانها من كتاب الفجار في سجين والقوى النفسانية والارزاق المحرمة وذلك هو ما قسم لهما قسم للوجود واعوانه ارزاقا
محبوبة تقتضي فطرته وارزاقا مشروطة بوجود قابليته لما امر به هو واعوانه وقسم للمهية مددا لها ولاعوانها تقتضي قابليتها
ومددا تقتضي اعمالها الصورية وصورها الذاتية واوصافها الانكارية وذلك تحت الحجاب الابيض الذي هو ركن العرش
الايمن النوراني الاعلى الباطني لانه مصدر الارزاق وهو على مراد مستقيم يقتضي لذاته الخيرات ويتكلف تعلقاته بخلاف
متعلقاتها ويجري منه قضاء الله بسبب قابلية المتعلق الشيء فيدور كل قابل منه على وجه استمداده منه مطلقا اي نوع
القابل للوجود او المهية بثلث حركات حركة الوجود الذاتية لمدد الرزق اي طلب الامداد وهو استمداده من وجه حجاب
الابيض على التوالي وحركة المهية الذاتية لمدد الحرمان على وجه استمدادها على خلاف التوالي والحركة الثالثة عرضية كما مر
ففي حال الرزق باستمداد الوجود تدور حركة المهية العرضية على التوالي تبعية الوجود وغلبته لها فتتبعه وتدور بالذاتية
على خلاف التوالي المقتضى طبعها وفي حال الحرمان من الرزق المذكور سابقا في شيء من انواعه او في فرد من نوع من
انواعه تدور على خلاف التوالي الموافقة طبعها ويدور الوجود حينئذ اي حين كونه مغلوبا بالحركة العرضية على خلاف التوالي لانه
تابع وعلى التوالي بحركته الذاتية بمقتضى طبعه كما مر واستمداد كل تابع حال التابعية من كسب المتبوع وفي هذه الدواعي
والمطالب والحركات من الطرفين اسرار يطول بذكر تفصيلها الكلام والله سبحانه يرزق من يشاء بغير حساب وقد ذكرنا

كثيرة منها في هذا الشرح معروفة فقصده تجدها في محله وذلك ما يترتب في الخلق والرزق والحيوة والممات ويتوقف بعضها
على بعض ويشابه بعضها بعضا كالترتيبات الوجودية والوجودات الشرعية   وتعدد الكونان على وجه الحركة
الكونية تحت الحجاب الاخضر ثلث حركات في الموت حركة الوجود الذاتية على خلاف التوالي وحركة المهية الذاتية
على التوالي وعرضيتهما على العكس   ان الكونان اعني الوجود والمهية تدوران على وجه الحركة الكونية
الذي هو مصدرهما وخزائنه امداده مما تحت الحجاب الاخضر الذي هو اللوح المحفوظ وهو ركن العرش الايسر الجسماني الاعلى
الباطني عند موت كل كلي او جزئي وكل او جزء ثلث حركات حركة الوجود الذاتية على خلاف التوالي لان الموت خلاف الحيوة
وحركة المهية الذاتية على التوالي لتوافق المهية للموت في الاصل العدمي وعرضيتهما اي عرضية الوجود والمهية على العكس عرضية
الوجود على التوالي لمتابعتها الذاتية المهية وعرضية المهية على خلاف التوالي لمتابعتها الذاتية الوجود
وتعدد الكونان على وجه الحركة الكونية في الحيات تحت الحجاب الاصفر ثلث حركات كل واحدة بعكسها في
الموت في الذاتية والعرضية   ان الكونين اعني الوجود والمهية تدوران في كل كلي وجزئي وكل او جزء
على وجه الحركة الكونية في قبولهما منها الحيوة التي هي ضد الموت تحت الحجاب الاصفر الركن الايمن النوري الاسفل الظاهري
من العرش وهو الروح من امره التي قال م في الاشارة الى ذكره ونفخت فيه من روحي ثلث حركات كما مر في الظاهر
فيدور الوجود على نفسه في قبول الحيوة بحركة الذاتية على التوالي وتدور المهية عليها بعكس دوران الوجود عليها في الذاتيات
العرضيات وهذا يعرف مما تقدم   فكان للوجود والمهية في مراتب الوجود الاربعة التي يحتوي
عليها العرش ويتجلى الرحمن بما قاله على العرش بها وهي الخلق والرزق والموت والحيوة كما قال
الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم اثنتا عشرة حركة ثمان ذاتيات واربع عرضيات في
عالم المعاني عالم الجبروت   هذا مجمل ما تقدم ذكره من الاشارة الى الحركات الصادرة من الوجود والمهية
في قبول اثار مصادر الخلق والرزق والممات والحيوة وهو ان الحركات التي تحدث من الوجود والمهية في تلقيهما من المبدأ
وقبولهما منه في الاركان الاربعة الخلق والرزق والموت والحيوة اثنتا عشرة حركة في كل ركن من اركان الكون
حركات اثنتان ذاتيتان وواحدة عرضية وذلك في كل ذرة من ذراته فاذا نسبت هذه الاركان الى كل واحد

العوالم الثلثة الجبروت والملكوت والملك والبرزخين اللذين بينها اعني عالم الرقايق وعالم المثال اذ في كل واحد
منها خلق ورزق وموت وحيوة كان مجموع حركاتهما في العوالم الخمسين حركة وتفصيلها انها في خلق الجبروت اعني
العقول ثلث حركات وفي رزقها ثلث وفي موتها ثلث وفي حيوتها ثلث فهذه اثنتا عشرة حركة ثمان ذاتيات واربع
عرضيات وفي خلق الملكوت اعني النفوس ورزقها وموتها وحيوتها اثنتا عشرة حركة كذلك وفي خلق البرزخ بين
العالمين اعني عالم الرقايق وهي الارواح ورزقها وموتها وحيوتها اثنتي عشرة كذلك وفي خلق الملك اعني الاجسام
ورزقها وموتها وحيوتها اثنتي عشرة كذلك وفي خلق البرزخ بين الاجسام والنفوس وهو عالم المثال ورزقه وموته وحيوته اثنتي
عشرة فهذه ستون اربعون منها ذاتيات وعشرون عرضيات وهي   واثنتي عشرة حركة كذلك في
عالم الصور عالم الملكوت واثنتي عشرة كذلك في عالم الاجسام عالم الملك وفي عالم الرقايق عالم الاظلة
كذلك وفي عالم الاشكال عالم المثال كذلك الا ان عرضيتهما في عالم الجبروت بالقوة وعالم الاظلة بالضعف
وفيما دون ذلك بالفعل فهذه ستون حركة للوجود والمهية اربعون منها ذاتية وعشرون عرضية
وقد تقدم بيان هذا في تفصيل الحركات بقي فيه بعض الالفاظ ربما يحتاج الناظر فيها الى بعض البيان وهي قوله
عالم الصور عالم الملكوت والمراد بالصور هنا الصور الجوهرية وهي المتقومة في تعلقها ووجودها بالمادة بخلاف الصور المثالية فانها في
تعلقها لا تحتاج الى المادة وان كانت في وجودها تحتاج الى المادة فالصور الجوهرية ذوات قائمة بنفسها في الظاهر
انها متقومة بموادها وصورها واما الصور المثالية فهي هيئات واظلة واشعة للذوات قائمة بغيرها كما هو شان الاظلة
وقوله الا ان عرضيتهما اي الوجود والمهية اذا نسبنا الى واحد منها الحركة العرضية اذا كان تابعا لضده لا تتحقق اي العرضية
من واحد منها في الحس والتميز بالفعل لشدة بساطة عالم الجبروت فالمغايرة فيه خفية الا انها في الحقيقة ثابتة للمغايرة الظاهرة
فاذن هي عند التعبير عنها مغايرة بالقوة وفي عالم الاظلة الذي هو عالم الارواح وعالم النفوس والارواح لم تتميز
تميزا تفصيليا كما في الاجسام فان المغايرة في الاجسام بالفعل ظاهرة متميزة فيكون تميز الذاتية من العرضية بحسب ظهور المغايرة
وخفائها   واعلم ان للوجود والمهية باعتبار ذاتيهما حركة دهرية غير حركة الكل فكل ذرة من

بالضعف يعني تميزه تميزا اجماليا ضمنيا لان المغايرة فيه في النفوس

الوجود تدور على وجهها الا الى جهته وكل ذرة من المهية تدور على وجهها الا الى جهته وكل ظاهر باب
كل منهما ولكل ذرة من كل منهما بالنسبة الى المجموع حكم فلك التدوير في الكامل من الاسراع والابطاء
والاقامة والرجوع وحكم المجموع في الحاجة والاستمداد والكروية فكل متوجه الى مبدإه واقف بباب مسئلته
دنية لا تنفك عن جناب غناه   اراد ان لكل واحد من الوجود والمهية اذا نسبا الى ذرة من ذراته من
جزء او جزئي بالنسبة الى واحد منها فانه كل بالنسبة الى جزئياته مثل وجود زيد بالنسبة الى عقله ونفسه وخياله وعلمه ووهمه
وفكره وحياته فان كل واحد منها جزئي منه وباعتباره جزء منه ومن تلك الذرات جزء الجزء وهكذا فاذا نسب وجوده الى
واحد من تلك الذرات بان لوحظ حاله معها وحالها معه كان له على ذلك الجزء حركة دهرية عقلية او روحية او نفسية او طبيعية
او هبائية وهي حركة الكل على جزئياته والكل على اجزائه حركة تقويمية ركنية اذ الكل متقوم باجزائه والكلي كذلك على الاصح
لكل ذرة من ذراته حركة تدور بها على وجهها منه وهذا الوجه هو الذي يدور به على وجه الذرة لان الوجه هو باب الوجود
الى تلك الذرة وبابها اليه وكذلك المهية بالنسبة الى ذراتها وهذه الحركات كلها دهرية وكذلك دوران الكل على الجزء وبالعكس
والمشروط على الشروط وبالعكس والصفة على الموصوف وبالعكس والفعل على الفاعل وعلى المفعول وبالعكس والكل على الجزئي وبالعكس
كذلك كل منها كدوران النور وصفة الصفة وهكذا والمثل على نظيره وبالعكس والضد على ضده وبالعكس وما اشبه ذلك سبحان من
ليس كمثله شئ وهو السميع البصير ولكل ذرة من ذرات الوجود والمهية بالنسبة الى ما نسبت اليه حكم فلك التدوير الحامل للكوكب
في حامل فلك التدوير بالنسبة الى ما هي الرائي فانه اذا توجهت الحركتان الى وسع سير الكوكب وذلك لان الفلك الاعظم
يدور الى جهة المغرب وتدوير الجزء احاله في نقطة اوجها مشرقة مع حركة الفلك المحدد مغربة اقامت الجزء في
ما هو الرائي البصر لتعاكس الحركتين وهي الاقامة واذا انحدرت في دورانها الى جهة المشرق بحركة تدويرها عن
لها الرجوع والابطاء لان الفلك يردها الى جهة المغرب واذا انحدرت في دورانها الى نقطة حضيضها ادى الى نقطة
المغرب سرعت لموافقة حركتها لحركة الفلك الاعظم وهذا مثال حركات ذرات كل من الوجود والمهية الى
حركة الذرة والجزء اذا كانت في نقطة اوجها وهو على اطوار تشخصها وقفت واقامت لانها قد فرت تابعة بين مربيها

تعالى واذا اسرعت في التعين رجعت وابطأت اذا كانت في غاية بعدها اوتوجهت الى حكم محض تعينها
استقامت واسرعت لموافقتها لحكم جملتها ومجموعها وايضا كل ذرة من كل واحد من الوجود والمهية حكم الكل في الحاجة
الى الامداد والى قيوميته عليه في التقوم وحكم الكروية في استدارتها لا الى جهة كالمجموع فكل اي كل واحد من الوجود والمهية
ومن ذراتهما واجزائهما وجزئياتهما متوجه الى مبدإه على الانفراد والاجتماع اي متوجه الى مبدإه ومبدإ ابتدائه ومبدإ انتهائه
وهكذا واقف مسئلة بباب ربه لائذ في فقره الى كل شئ مما اشرنا اليه بجناب غناه لانه قائم بامره الفعلي قيام صدور
بامره المفعولي قيام تحقق اي قياما ركنيا   ثم اعلم ان عرضية كل شئ مما ذكرنا هو جهة فقره الى
فعرضية الوجود جهة فقره الى المهية في الظهور وعرضيتها جهة فقرها الى الوجود في التحقق فلهذا اتبع
عرضية كل ولهذا ذاتية الاخر   قد ذكرنا ان الوجود والمهية وذرات كل واحد بالنسبة الى ذرات
الاخر لا ينفك الشئ عن المركب من ضدين منهما بان يتركب بعض الاشياء من وجود ومهية وبعض الاشياء من
جزئيها وبعض الاشياء من جزئيها وبعض الاشياء من ذرتين منهما سواء المركب من جوهرين ام من جوهر وصورة
ام من صورتين وذكرنا ان المركب مكلف وكل مكلف لا ينفك في كل فعل او قبول او عمل عن ثلث حركات اثنتان ذاتيتان
وعرضية وهنا ذكرنا ان عرضية كل واحد هي جهة فقره الى ضده فلهذا يدور على خلاف مقتضى ذاته فعرضية الوجود جهة فقره
الى المهية في الظهور لتوقف ظهوره في عالم الاكوان على المهية لانها صورته ولا يقوم الشئ بدون صورته وعرضية
المهية جهة فقرها الى الوجود في التحقق لتوقف تحققها في الاكوان على الوجود ومن ثم تبع عرضية كل واحد من الوجود والمهية
ذاتية الاخر لما بينهما من التلازم بحيث لا يستغني احدهما عن الاخر لانه شرطه   المقدمة
الثانية عشرة في بيان ثبوت الاختيار اعلم ان الاختيار ناش من ميل الوجود الى ما يناسبه وميل المهية
الى ما يناسبها كما ذكرنا مرارا وهو ذاتي وظلي فالاول استعداد الشئ بوجه افتقاره على قطب الافتقار
اي ما يطلب منه الاستغناء وقد اشرنا الى هذا فيما سبق من حركته على قطبه والثاني استعداده
بالالة على جهة قطبه لحاجة من احدهما   ان الاختيار المنسوب الى المحدثين من المكلفين
اي مما يتوجه اليه التكليف لان التكليف شرط لصحة الاختيار وهو اي التكليف شرط لصحة الايجاد فلو لم يكن مختارا لم يصح تكليفه

ولولم يحسن تكليفه لم يحسن ايجاده وجب ان يعقل من الكتاب والسنة بان كل شي مكلف وكل شي يسبح بحمده
الا ان مراتب تكاليفها مختلفة فكل تكليفه بحسبه ثم نقل بعض الكتاب والسنة مطلب بيانه ووجهه كما اقتضى عليه النقل واستدل
بذلك على ثبوت الاختيار لكل موجود واشير الى ذلك وهو انه قد ثبت ان كل شي مركب من وجود ومهية وقد تقدم
ان هذا الكلام عبارة عن المادة والصورة كما هو المذهب وان الوجود هو حقيقة الشي من ربه لانه اثر فعله عز وجل وان المهية
هي حقيقته من نفسه وان كل واحد مخالف بحقيقته لحقيقة الاخر وان كلا منها لا يستغني في بقائه عن المدد وانه لا يطلب
الاستمداد الا من نوعه وانهما في الشي المركب منهما غير متمازجين تمازج استهلاك وان ميل كل منهما مخالف لميل
الاخر وان المركب منهما يحصل له الميلان المتعاكسان فبواحد يطلب وبالاخر يترك فحصل له الاختيار من حصول الميلين
له المنوع منها اليه بواسطة جزئي ذاته فاذا امر بالصلوة مثلا مال اليها الوجود لانها من نوعه وطلب فعلها ليتقوى بها
لانها صالحة لكونها مدد واثر حصل بها لقاؤه الا انها خلاف مد المهية ويضعف بفعلها وتميل الى تركها لان تركها الصلوة
من نوعها وتتقوى به والميلان صدرا من الشي من جزئي ذاته وهذا الاختيار لازم لكل مركب من الوجود والمهية و
كل مخلوق فهو مركب منهما لا فرق في ذلك بين الانسان والحيوان والنبات والجماد ولذا قال والليل والنهار
والشمس والقمر كل في فلك يسبحون بجمع ضمير العقلاء ولم يقل يسبحن او تسبح وقال وان من شي الا يسبح بحمده
ولكن لا تفقهون تسبيحهم ولم يقل تسبيحها وقال او لم يروا الى ما خلق الله من شي يتفيؤ ظلاله عن اليمين والشمائل
سجدا لله وهم داخرون ولم يقل وهي داخرات او وهي داخرة فان قلت انما استعمل ضمير العقلاء للتغليب قلت فلم
في قوله الى ما خلق الله فانه لم يقل الى من خلق الله على انه اتى بضمير العقلاء من عدم من يغلب كما قال تعالى وهو الذي
خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل في فلك يسبحون لانهم مكلفون والمكلف يلزم ان يكون عاقلا لما كلف به وان
كان كل شي بحسبه قال فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين ولم يقولا طائعتين
فحيث كان الوجود في تنزله في مراتبه بمنزلة شعاع السراج كلما قرب من السراج كان انور وكلما بعد من السراج كان
اضعف نورا وبراي الوجود في نفسه ادراك وفهم وشعور وما اشبه ذلك من اسباب التكليف وشرائطه وكلما
قرب من المبدا اقويت فيه جهات المدارك وكلما بعد من المبدا اضعفت فيه تلك الجهات والتكليف يتعلق بالمكلف

بنسبة تلك الجهات واقوى مراتب التكليف ما توجه الى الانسان لان اقوى تلك الجهات ما وجدت فيه واضعف
مراتب التكليف ما توجه الى الجماد لان اضعف تلك الجهات ما وجدت فيه وما بينهما من العوالم تكليفه بنسبة قوة الجهات
وضعفها وهذا ظاهر لمن نظر ببصيرة طالب الحق ثم ان الميل المذكور من كل شي على قسمين الاول الميل الذاتي وهو
استدارة الشي اي طلب الشي بوجه افتقاره يعني ميل افتقاره حال تكونه وحال استمراره في بقائه على طلب استغنائه
وهو امر الله الفعلي صاحب القيومية له وامر الله المفعولي الحافظ له فيستغني من فعل الله في صدوره وقبوله للتكوين ومن
امر الله المفعولي الذي هو الماء المسمى بالحقيقة المحمدية في بقائه ودوامه لتقوم الشي به تقوما ركنيا اذ مادة كل شي
حصة منه وهذا معنى قولي اي يطلب الاستغناء فان كل شي يطلب الاستغناء من امر الله كما فصلنا والثاني
الميل الفعلي وهو استدارة الشي بالالة التي بها يعمل ويتسبب على جهة طلبه يعني طلب استدارته وهذه الجهة التي يدور
عليها بالالة هي اثار ذلك العطف فان هذا العطف الذي هو امر الله الفعلي وامر الله المفعولي كما ذكرنا يلتقي الشي من امداده
وبها تقومه صدورا وتحققا وقولي لحاجة من احدهما اريد به انه انما يميل لفقره وحاجته الى الاستمداد فان كان المستمد
اعني الوجود او المهية استمد من نوعه كما لو استمد الوجود من الطاعات والمهية من المعاصي قوي وغلب الاخر واستولى عليه
وان لم يستمد من نوعه وانما يتبع المستمد من نوعه ضعف وغلبه الاخر واستولى عليه لانه انما يخضع بمتابعته لضده في حفظ
اصل نفسه ولهذا يتخلق باخلاقه ويتصف بصفاته ويتابعه في مطالبه فلا من هو مستتبعه عرض وهو جزء من سبعين جزءا
لانه ميله مع متبوعه عرضي محلي ناقص في اصل اقتضائه للمدد وانما تم اقتضائه لجزء من سبعين من الحصة متبوعه بحصول
ميله الذاتي وهذا الفضل شعاع من الميل الذاتي فاستفاد من كل تابعيه حفظ اصل نفسه عن الفناء والتلاشي
وحيث كان للشي ميلان متعاكسان يكتفي بمتعلق احدهما جاء الاختيار وهو ان شاء فعل وان شاء
ترك هذا في الميل الفعلي واما الميل الذاتي فهو مختار في كل واحد من شقيه اي مختار في ميل الوجود نفسه
الى ما يقتضيه وفي ميل المهية نفسها الى ما تقتضيه لما كان للشي ميلان متعاكسان بميل
من وجوده الى انواع الخيرات والطاعات وبميل من مهيته بعكس ميل الوجود يعني الى الشرور والمعاصي يكتفي بتعلق احدهما

ان الشي والمركب منهما وهو المكلف يكتفي في سد فاقته وبقائه بمتعلق احدهما من الطاعات او المعاصي على الانفراد
او على التعاقب لان متعلق كل واحد منهما عام لكل ما يحتاج اليه بحيث لا يحتاج في طلب الطاعات والخيرات الى شي الا به
في متعلق ميل الوجود الا في متعلق ميل المهية وفي طلب المعاصي والشرور لا يحتاج الى شي لا يوجد في متعلق ميل المهية الا في متعلق
ميل الوجود بل كل شان من شئون احدهما يوجد في متعلق ميله لانه سبحانه خلق جميع ما خلق لعباده صالحا لاحد الميلين
واليه الاشارة بقوله انا جعلنا ما على الارض زينة لها لنبلوهم ايهم احسن عملا فلما كان له الميلان المتعاكسان لكل منهما ما احدهما
جاء الاختيار اي ثبت له الاختيار يعني انه ان شاء فعل باحد الميلين وان شاء ترك بالميل الاخر وقولي يكتفي بمتعلق
جملة فعلية وقعت صفة لقولنا ميلان ولو جعلتها حالية جاز على بعد وهذا الكلام بيان للميلين الفعليين واما الميلان الذاتيان
لما فالشي المركب من المايلين الوجود والمهية مختار فيهما يعني ان ميل كل منهما الى طلب استغنائه تعالى بنسبة من اختيار
ساوق لكونه وهذا المعنى من اسرار القدر التي تاه فيه عنها اوهام الفحول من العلماء وقد وفق له من سبقت له العناية
والله يرزق من يشاء بغير حساب فان الشي مختار في ميل كل من شقيه الوجود والمهية فيميل وجوده الى الطاعات
باختيار الشي لحصول ميل ضده عنده وباختيار الوجود نفسه لحصول ميل ضده معه ويميل مهيته الى المعاصي باختيار الشي
لحصول ميل ضده عنده وباختيار المهية نفسها لحصول ميل ضدها معها كل الى ما يقتضيه وميل الجزء باختياره ايضا لحصول
الرجحان للاختيار وهو وجود الضد فان الشي انما كان مختار التقوم بتركبه من الضدين ودوام الضدين كذلك يعني انما
كان مختار التقوم في نفسه بانضمام ضده اليه كما تقدم من ان كل واحد من الوجود يعتبر في وجوده وتحققه وجود الاخر
اذ كل ممكن زوج تركيبي وكل منهما ممكن فالشي مركب منهما والوجود مادة نفسه وصورته انضمام المهية اليه والمهية مادتها
نفسها وصورتها ضم الوجود اليها فكما كان الشي مختار التركيب من الضدين المايلين على التعاكس كذلك كان كل جزء
مختار التركب من نفسه ومن ضم ضده اليه وهما المايلان على التعاكس وبيان ذلك ان الوجود لا يشتهي الا
النور ولا يشتهي لذاته الظلمة وان اشتهاها بالعرض والاعتبار الذي هو عرضي ولا يمكن في ذاته
من حيث صدوره بفعل الله ان شاء الظلمة لا ضافة المهية منه فلا يمكن ان يشاء الا

ما يشاءه اذ المشية واحدة فلا تنبعث حيث لا تنبعث وكذا الكلام في المهية نفسها من
حيث هي هذا بيان لنفس الميل ان اصل منشأ الشهوة وطلب الملايم وهو المراد بالاستمداد من
النوع كما مر لان الميل الذاتي لا يكون من الشي لما يافر طبيعته فلذا قلنا ان الوجود لا يشتهي الا النور وكذا المهية واما
اذا مال الوجود الى الظلمة في حال كونه مغلوبا فانه يميل بالعرض وبالاستتباع الذي هو بالعرض لا بالذات الذي يكون
صدوره بفعل الله فانه لا يشتهي عنه الا النور فاذا كان كذلك لا يشتهي من ذاته الظلمة اذ لا يمكن ان يشاء من ذاته عدم مشيته لما
يشاء فانه اذا كان يشاء من ذاته النور لا يشاء عدمه اذ يلزم ان يشاء ما لا يشاء لان المشية وجه فلا تنبعث بغير
موجب انبعاثها لانه ضده فيكون انبعاثه موجب عدم انبعاثه وهو محال واما بالعرض فلا بأس كما قلنا وكذا الكلام في المهية
ولا تظن ان هذا مناف لما نذكره من انه لا يكون شي من شي الا باختيار ولا يجبر في
جميع الاشياء لا فيها ولا منها لان الوجود لا شيئية له الا في المهية والمهية لا شيئية لها الا بالوجود
وما ليس له حقيقة بكل اعتبار الا جهة واحدة لا يمكن فيه تعدد ميل او اختلاف انبعاث وليس هذا
جبرا لان الجبران يميل الشي غيره على خلاف مقتضى ذاته ويغير ميل ذاته وهذا الميل بذاته فليس جبرا هو
اختيار ذاتي لا واسطة بينهما لا تظن ان هذا وهو ان كل واحد من الوجود والمهية اذا كان مغلوبا
لم يميل عرضي الى خلاف ما يقتضيه ذاته فانه اذا كان مغلوبا فهو مجبور على خلاف ما يقتضيه ولا يراد من الجبر غير هذا يكون منافيا
لما نذكره بعد هذا من انه لا يكون شي من شي الا ليصدر من شي حركة او سكون في غيبه او في شهادته الا باختيار
وان جميع الاشياء من الناطق والصامت الحيوان والنبات والجماد الذوات والصفات لا جبر فيها لا لها اي لا يجبرها
غيرها ولا منها اي ولا يجبر غيرها لما سنبينه من ان ما ترددنا في كون الشي يسلك بغيره غيرها يكون من شانه مثل ما او ارتب
الحجر الى جهة العلو وان صعود الحجر بغير اختيار منه وشانه النزول ولا نريد بالجبر الا هذا ليس جبرا لان الرامي للحجر ليس فاعلا
له وانما هو معين له لان في الحجر امكانا قابلا للصعود فكان دفع الرامي له الى جهة العلو متمما لما يمكن منه كما ياتي ذكره
الاشارة الى هذا فراجعه وايضا انما قلنا ان الوجود لا يشتهي الا النور وان مال مع المهية في فعلها الظلمة ليس لنفسه
وانما هو ميل عرضي لان الوجود في ذاته بسيط لا شيئية له ولا تحقق من حيث نفسه الا في المهية التي لا تشتهي الا الظلمة

وذلك لانه لما كان في ذاته بسيطا لانه نور به استمع تعدد ميله من ذاته وانما يميل الى النور خاصة الذي هو من نوعه واما ما عنده
شيئية من نفسه فيلزم تعدده في ذاته فيتعدد ميله فيميل الى الظلمة كما يميل الى النور فلا لان ملاحظة شيئية اي ملاحظة ضده
الهبة لا شيئية له الا الهبة التي ميلها عكس ميل ما ليس فيه لذاته تعدد فلا يميل الى الظلمة بذاته فقط واما انضمام الهبة اليه الذي فلما
التي تقوم بها فاصل ميله انما هو الى الظلمة اوليس الا الانضمام جزء الذاته من جهة محدثه وتلك الهبة لا تشتهي النور لساقطة ذاتها
لما ميلان ذاتيان واما شيئيتها من ربها فليس الا نعم الوجود اليها وميله الى النور فليس ذات معه هامركبة لان التركيب المعتبر في
كل ممكن بحيث تكون ذاته مركبة انما هو في الشيء الممكن لا في اجزائه واما فيما كان حصة من مركب كحصة الحيوان للانسان فهي
مركب ويجوز ان يكون له ميلان فان الجسم الحيوان جسم متحرك بالارادة فللحصة منه ميل الجسمية وميل التحرك بالارادة الذي هو
لبعض الاشياء وما كان حصة من بسيط فليس له الا ميل واحد كالحصة من الوجود والماهية والفارق بينهما ان البسيط هو الذي
لا يظهر الا مع انضمام فصله والحصة الماخوذة منه كذلك والمركب هو الوجود قبل اخذ الحصة كالخشب فانه موجود قبل حصة السرير وكالحيوان في
شانه والمايز بين الحصتين ان الماخوذ من جنس المادة بسيط له ميل واحد وهذا الاميل في الاكوان الا مع صورته التي هي فصله
والماخوذ من المادة والصورة النوعيتين مركب له ميلان فافهم وقولي لان الجبر ان يميل آه هو ما قلت لك ان الجبر ان يميل
الجبر المجبور الى غير ما يمكن في ذاته لا بالفعل ولا بالقوة واما اذا اماله بما في قوته فهو مما يمكن في ذاته الا انه ناقص الاقتضاء الميل الى
معين والجبر متمم لنقصه فعلى هذا لا يمكن الاجبار اصلا وانما الممكن الطلب لحقيقته ثم بعد الطلب يقتضي الميل بنفسه او يتمم والطلب الصادق
لا يكون الا فيما يمكن كذلك فالاجبار في الحقيقة اي الاجبار الحقيقي ممتنع فافهم وياتي تمام هذا الكلام
الا ان يقال عليه انه جزء اختيار لان المعروف من الاختيار هو الميل الى جهتين مختلفتين لداعيين
مختلفين عن الارادة المركبة من ذلك الشيء المركب فهذا الاختيار هو الاختيار الناقص ونظيره المعنى
الذي في الحرف فانه اذا انضم الى غيره تم المعنى ولا يتوهم ان هذا هو اختيار الواجب لبساطة ذاته فليس له
الا اختيار جهة كما قاله كثيرون من ان وحدة مشيته تنافي الاختيار وان امره ان شاء فعل وان شاء
ترك فحكم راجع الى الممكن من حيث هو وقلت الا ان يقال عليه آه اريد به ان كون اختيار الوجود
والماهية متحققا مع التجنس له ميلان يمكن ان يقال عليه انه جزء اختيار ويراد من جزء اختيار انه اختيار ناقص لا انه احدهما

الاختيار فان احد شقي الاختيار موجب لان المعروف من الاختيار عند الاطلاق هو الميل الى جهتين مختلفتين
بميلين مختلفين لداعيين مختلفين عن الارادة المركبة الاختيارية لانها مركبة من ارادتين على التعاقب بسيطتين من ذلك
الشيء المركب وليس المعروف من الاختيار عند الاطلاق الميل الطبيعي الجبلي لكن بان يراد من جزء الاختيار احد ميلي الشيء
المركب لان هذا على الظاهر من نوع الايجاب بل معناه يرجع الى الاختيار الناقص والمراد بهذا النقص ملازمة المايل الشيء
واحد على الضعف اختيار ميل الجهة الضدية حتى يضم اليه الضد كما في الشيء المركب ونظيره المعنى الذي في الحرف فانه معنى ناقص
والهذا قيل الحرف ما دل على معنى في غيره ومثله قول امير المؤمنين لابي الاسود الدؤلي والحرف ما دل على معنى ليس باسم ولا فعل
فاذا انضم الى ذلك المعنى معنى اخر فان المعنى حينئذ يتم ولا يقال ان هذا يعني جزء الاختيار هو اختيار الواجب تعالى لكمال
سبحانه فليس له ميل الا ميل واحد فليس له الاختيار جهة واحدة لان التعدد يلزم منه التركيب كما قاله كثيرون مثل الملا
داماد والملا محسن كما صرح به في الوافي وهو عبارة عبد الرزاق الكاشي في شرح فصوص ابن عربي من ان وحدة
مشيته تنافي الاختيار لان المشية تابعة للعلم والعلم تابعة للمعلوم والمعلوم انت واحوالك واما حكم ان
شاء فعل وان شاء ترك فحكم راجع الى الممكن من حيث هو بمعنى ان اي الطرفين وقع فهو الذي عليه الممكن في نفس الامر تعلقت
بعض كلامه في الوافي بالمعنى وصرح الملا صدرا في كتبه منها شواهد الربوبية ان الاختيار الذي يوصف الواجب تعالى
ومرجعه القصد الى الفعل والرضا به لا انه ان شاء فعل وان شاء ترك حتى ان الملا محسن في الوافي قال فليس للحق الا امر
واحد وهو الذي يليق بجناب الحق سبحانه وهذا كله غلط بل هو سبحانه مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك ولا يلزم من هذا
تغير علمه كما توهموه لانه يعلم ان هذا يكون كما كان ان شاء ذلك ويكون ساكنا ان شاء فاذا غير شيئا غير ما علم انه
يغير الى ما علم فلا يلزم تغير علمه وانما يلزم ثبات علمه لان هذا باطل وذلك لان الاختيار المنسوب
الى الممكن بحيث ان شاء فعل وان شاء ترك فانما ذلك لان كل اثر شابه لصفة مؤثره وهو ما في المشية
في نفسها اذ جميع ما يمكن ان ينسب الى الممكن من فعل او انفعال او اضافة او غيره للصفة لذات
ذلك الممكن فما لا يمكن في تلك الذات لا يمكن ان يكون منه او ينسب اليه بكل اعتبار ولا يمكن في
ذاته الا ما يمكن في المشية ولا يمكن في المشية الا ما يمكن في العلم وهو الذات الحق سبحانه

فاختيار الممكن اثر لاختيار المشية واختيار المشية اثر لاختيار الواجب وقلت لان هذا باطل آه
يريد ان الاختيار الجزئي الذي في البسيط الممكن كالوجود ليس كاختيار الواجب لشدة بساطته لان هذا اي نسبة اختيار الواجب
الى الجزئي باطل من جهة ان الاختيار التام الذي في الممكن الكلي المركب انما هو اثر الاختيار فعل الله اعني المشية لان جميع
هيئات الممكن وصفاته الذاتية بل والفعلية اثر هيئات المشية التي هي فعل الله لما تقرر من ان كل اثر يشابه صفة مؤثره التي
هي ابدا مؤثره وذلك هو ما في المشية في نفسها اي هو ما اختص بالمشية في نفسها من صفاتها الفعلية ومن اثار صفاتها الا
المنفصلة اعني عنواناتها التي هي ذوات تلك الاثار اذ جميع ما يمكن في الممكن ونسب اليه من فعل الذي هو آية فعل مؤثره
او انفعال الذي هو آية قابلية الاثر للتاثير او اضافة التي هي آية النسبة والتشخص كلها واشباهها صفات في تلك الشيء
وقولي صفة لذات ذلك الممكن اريد ان هذه صفات لذاته في الجملة بمعنى انها مشابهة لما منه او ما هو له او عنه لانها
صفات لحق ذاته بل لما نسب الى جهة ذاته فالمشابه لما منه كالدواعي وبولات وجوده وحصته فانها مشابهة
لوجوده او جهته لانها جهة فقره من ما هو حقيقته حقيقته من ربه كالوجود وحقيقته من نفسه كالماهية والمشابه لما له كالكاتب وا
كالعلم الاشراقي مثل علمه بزيد عند حضوره اذ هو النسبة انما تحصل بحصول زيد وهو شبيه به فهي في الحقيقة ما حصل من العلم
بزيد مما انكشف له منه والمشابه لما له كالاعمال الصادرة منه فانها مشابهة لماله لانها من تشخصات ذاته والمشابه لما عنه كا
لافعال الاختيارية فانها مشابهة لما عنه كارادته وميولاته وبالجملة فالمراد بالمشابهة للذات المشابهة لما نسب اليها
لان الاثار صفة للافعال وانما نمنع من قول ان الاثار صفة للذات حذرا من ان يتوهم ان الاثار راجعة الى الذات
المبادية انما تنتهي الى الافعال والافعال الى انفسها التي هي مبادئها مع انها اي الاثار والافعال يقال عليها انها صفات
الفاعل الا انها صفات اشراقية وهي في الحقيقة حدود للاعيان لا للذات واذا اردت ان تفهم هذا المعنى فافهم قول
الرضا كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه فافهم معنى غيوره تحديد لما سواه فان قولك انه لو كان جسما لا
ان هذه الصفة السلبية صفة غيره وتحديد للجسم والحاصل انه لا يمكن في ذات الممكن بل ولا فيما ينسب اليه الا ما يمكن في
المشية اي يصح عنها اذ كل ما لا يكون ممكنا كالواجب لا يصح في الممكن ولا عنه ولا به ولا له ولا منه وكل ممكن فهو مما شأنه
ان يصح عنها فيكون مشابها للصفة المشية على كونها ذكرنا في الممكن بالنسبة الى ما نسب اليه ولا يمكن في المشية الا ما يمكن في

العلم الذي هو الذات الحق ومعنى الامكان في المشية الامكان الراجح والامكان المعبر عنه في الذات الحق فهو مجاز
التعريف حيث قيل يمكن في حق الحق ويمكن في حق الواجب تعالى لضيق التعبير بالامكان اجراء للعبارة على نمط واحد والا
فلا يصح استعمال لفظ الامكان في حق الواجب تعالى حتى الامكان بالمعنى العام اعني سلب الضرورة من الطرف المخالف
فان هذه واشباهها من الحوادث حتى الوجوب المعروف ولكن لا مناص عن التعبير به لان الحادث لا يقدر الا على ما
هو من نوعه والمعنى في قولنا الا ما يمكن في العلم اي ما يصح يعني يجب بمعنى كون المشية مشابهة لصفة الحق على نحو ما ذكرنا
في الممكن فاذا فهمت ذلك في حق الممكن فاعلم انه اي و قيل على التعبير في التعريف بعنوان الواجب المستحق لمعناه
وعلاماته التي لا تعطيل لها في كل مكان قال اعتصام الورى بمغفرتك عجز الواصفون عن صفتك تب علينا فاننا بشر
ما عرفناك حق معرفتك والحاصل اختيار الممكن اثر اختيار المشية لانه اثر احد اثاره على ما يشبه واختيار المشية اثر
اختيار الواجب عز وجل لانها اثر احد اثاره لما بينهما من شبه بها ما شاء من خلقه ولله المثل الاعلى وقال الصادق عليه السلام
في الدعاء عقيب الوتيرة بعد العشاء على ما رواه الشيخ في المصباح بدت قدرتك يا الهي ولم تبد هيئة يا سيدي فشبهوك
واتخذوا بعض اياتك اربابا يا الهي فمن ثم لم يعرفوك الدعاء والى ما ذكرنا من الترتيب الاشارة بقوله فجعلناه سميعا بصيرا
وهو القائل عز وجل في كتابه في وصف نفسه لعباده انه هو السميع البصير فافهم فان قيل هل يعلم في
الازل زيدا في الحدوث انه حيوان ناطق ام لا فان كان يعلم ذلك لم يجز ان لا يخلقه او يخلقه
فرسا والا انقلب علمه جهلا وان لم يعلم لزم الجهل بما سيكون وهو باطل بالضرورة فوجب ان يعلم
انه حيوان ناطق والمشية صفة تابعة للعلم فيجب ان يخلقه كذلك ولا يمكن في حقه غير ذلك وان كان
زيد في نفسه من حيث هو ممكنا في حقه التغير بل السؤال هو الذي اوقعهم في الخطأ حتى قالوا
بما يلزمهم القول بالايجاب كما سمعت من قولهم انه ليس للحق الا وجه واحد وان الاختيار المنسوب اليه تابع
لوحدة المشية لان المشية تابعة للعلم والعلم تابع للمعلوم والمعلوم انت واحوالك كما نقلناه عن الملا محسن في
الوافي وهو كلام عبد الرزاق الكاشي في شرح الفصوص ومرادهم ما افادهم امامهم محيي الدين من ان علمه تعالى

من العلوم حتى انه في الوافي لعله ثم انه اعترض على نفسه بان هذا يلزم منه الافتقار في علمه الى الغير ثم اجاب بوجه
هذا الكلام ورده ثم بعد الرد بقليل قال به في قوله السابق والعلم النسبة تابعة للمعلوم والمعلومات مع احوالها وتكرر شبهتهم
انه تعالى عالم في الازل بان زيدا حيوان ناطق فلو لم يخلقه جهلا او خلقه فرسا حيوانا صاهلا انقلب علمه جهلا لعدم
مطابقته ولو لم يعلم به في الازل لزم كونه جاهلا لعدم علمه بما سيكون قبل ان يكون وكلا الفرضين باطل وهذا ظاهر
فوجب ان يكون عالما بان زيدا حيوان ناطق فيجب ان يخلقه كما علمه لان خلافه لك من اثر شبهته لذلك وشبهة من
علمه وعنده حضور من اتباع ابن عربي وعلمه من المعلوم لان المعلوم يعطي العالم العلم به فعلمه مستفاد من المعلوم واما جواز كون الممكن
في نفسه قابلا للشيء ونقيضه فامر راجع الى تجويز العقل لكون الممكن قابلا للشيء ونقيضه واي الامرين وقع عليه الممكن فهو
هو عليه في نفس الامر لا غيره هذا في الجملة تحرير شبهتهم وما يتفرع عليها والجواب عن ذلك يحتاج الى تفريع عن قال بها اذا
طالبا استقصاء فموقوف على التطويل بتقديم مقدمات وايراد شبهات تعارض شبهتهم حتى تنحل من الطرفين شرب حب
الاوهام وقد ذكرنا كثيرا منها في شرح رسالة العلم للملا محسن من اراد طلبها الا انا نذكر شيئا يكفي العارف المنصف اذا
ساعده التوفيق   قلنا هو سبحانه يعلم ما يكون وما يشاء ان يغيره الى ما يشاء فكل طور يمكن ان
يكون الممكن عليه فهو يعلمه وكل احتمال فيما يشاء فهو يعلمه ويعلم ما يكون مما يكون حين يشاء كيف يشاء فاذا
علم زيدا انه سيكون حيوانا ناطقا فهو في علمه واذا شاء ان يغيره الى ما يشاء فهو في علمه فاذا اراد غير ما شاء
كيف شاء وفي كل تغيير وتقرير ومحو واثبات فهو طابق لما هو عليه في علمه فتغيير ما علم اذا تقرير لما علم لانه
شاء ما علم فاذا شاء تغييره كان شائيا لما علم سبحانه سبحانه لا يقدر الواصفون وصفه
والاشارة الى الجواب انه عز وجل يعلم ما يكون ويعلم ما يشاء ان يغيره الى ما شاء قبل ان يكون او بعد ان يكون
اما تغيير ما علم انه يكون قبل ان يكون فهو عنده سبحانه من نوع تغيير ما علم انه يغيره بعد ان يكون لانه اذا علم انه يغير
ما علم انه يكون قبل ان يكون كان بمعنى كونه الذي علم تغييره انه تحقق في رتبة او رتبتين مثلا من مراتب الكون وانه يغيره
بعد ذلك كما لو علم تحقق معناه في العقول ثم يغيره بعد ذلك او في العقول والنفوس ثم يغيره الى ما شاء من حكمه والله

محو له

بجواز ما شاء ويثبت وبهكذا وليس معناه انه علم انه يكون وانه يغيره قبل ان يكون لان هذا يستحيل اذ ليس عليه زمانا
وليس فيه استقبال كما قال ليس عند ربك صباح ولا مساء وانما علق علمه بكونه حين كان في وقت وجوده ومكان حدوده وقبل ان
يكون عند الخلق وعنده نفس الكون لان الكون والمحقق عند الخلق فيما سيكون مستقبل فاذا وقع في وقته الخاص في مكان
كونه انتهى الاستقبال والانتظار عند سائر الخلائق عنده بنفس الكون وليس عنده انه عز وجل انتظار ولا استقبال فتعلق
علمه بكونه حين كونه لا قبل كونه وان كان عند الخلق قبل كونه فاذا اعلم انه يكون فمعناه انه قد علم انه كان فلا يصح ان
يقال علم انه سيكون وعلم تغييره قبل ان يكون الا على معنى كونه في بعض مراتب وجوداته وعلم تغييره في غير ذلك البعض
هذا حكم الكون واما الكون الامكاني فان الشيء عنده يمكن فيه ما لا يتناهى من الاكوان فاذا البس كونا منها
بقيت سائر الاكوان الغير المتناهية في امكانها تهاما من مشيئته وازمتها بيده ما شاء منها كان وما لم يشأ لم يكن
والعلم بها اشراقي سواء كان امكانيا ام كونيا اما الامكاني فقد تعلق بها ابدا واحصاها عددا واما الكوني فهو ما
كان منها لا غير سواء استمر ام تغير فانه عز وجل لا يفقد شيئا من ملكه من المكان الذي اقامه فيه ووقته الذي كونه
فيه والحاصل كل شيء فقد احصاه في كتبه وهو عالم بما يمكن فيها وبما يكون منها وبما يغيره بعد كونه وبما يغيره اذا شاء
كيف شاء فكل طور يمكن ان يكون الممكن عليه فهو يعلمه سبحانه فهي علمه ما كون وفي علمه ما غير وفي علمه ما لا يغير وما لا يكون
وفي علمه ان يغير ما لم يغير وما لا يغير اذا شاء ذلك كيف شاء فاذا علم زيدا انه سيكون حيوانا ناطقا فهما في علمه لانه
كان عنده وان لم يكن عند نفسه ولا عند احد من خلقه لانه لا ينتظر شيئا من ملكه واذا شاء ان يغيره الى ما شاء
فهو اي التغيير في علمه لانه كان في ملكه اذ ليس عنده استقبال فان كان ما في علمه كون زيد حيوانا ناطقا في عالم الاجسام
واراد تغييره فهو من ملكه ان شاء جعله صاهلا مثلا قبل وقت كونه ناطقا او بعده او في حال كونه ناطقا بان يجعل ظاهره
ناطقا وباطنه صاهلا او ناهقا او نابحا فكل ذلك من ملكه الذي لم يكن ينتظر الشيء منه فهو تعالى مختار في صنعه بكل
معنى للاختيار ولم يجد ولن يجد الشيء لما قلنا من ان كل محتمل فهو في علمه بما يمكن فليس منها ما شاء ومن هلا تبين انه
فهو لم يفقد شيئا في ملكه فكلما يحتمل ويمكن فيما شاء فهو علمه وفعله بعلمه ويعلم ما يكون في بقائه واستمراره كما يعلم ما لم

في تغييره حين انتهى اجل بقائه مما يكون حين يشاء كيف شاء وفي كل تغيير فهو في علمه وعن علمه وفي كل تقرير
فهو في علمه وعن علمه وفي كل محو واثبات فهو في علمه وعن علمه فكل شيء فهو من علمه والى علمه فكل شيء فهو طابق
لما هو عليه في علمه فتغيير ما علم اذا تقرير لما علم لانه علم ان اجل ما علم قد انقضى واذا انقضى يكون الى ما يقتضي حاله
من علمه فاذا غيره فقد سبق علمه بتغييره فتغيير ما علم تقرير لما علم وهو معنى قولي لانه شاء ما علم فاذا شاء تغييره كان
شائيا لما علم سبحانه وتعالى عما نسبوه اليه من عدم الاختيار والتصرف في ملكه حتى شاء كيف شاء وسبحانه لا يقدر الواصفون
وصفه سبحان ربك رب العزة عما يصفون سبحانه وتعالى علوا كبيرا   وذلك لان جميع ما يمكن
في حق الممكن فانما هو من مشيئته وما في مشيئته في علمه والحالة الثانية في علمه من غير تغيير بل هو
الثابت الا انه في المكان الاول بل هو في علمه في المكانين فاذا كان في الاول وقع عينه على
شهادته فاذا انتقل الى الثاني فارقت شهادته عينه ووقع عين الثاني على شهادته من غير تغيير
في العلم على الحالين وانما تغير زيد بتغييره   هذا كرر للبيان مرة بعد اخرى وبيان ان جميع
ما يمكن في حق الممكن فانما هو من مشيئته وان كان ذلك بقابلية الممكن لان اقتضاء القابلية لا يكون موجبا للايجاب
وانما هو استعداد لقبول المقبول والمقبول من افاضة الفاعل كرما وجودا اذ لا يجب عليه شيء فكلما يقع على الممكن
من آثار مشيئته وما تغيرها الى الخير والشر من القابلية وما يمكن ان يصدر من المشيئة فهو في علمه الامكاني او الذاتي
الذي هو ذاته عز وجل اما الامكاني فظاهر واما الذاتي فلا بد من ارتكاب المجاز ليعود الى الامكاني بتقدير التعلق و
الوقوع الذي المعنى الفعلي وبارادة العنوان الذي هو المقامات والعلامات التي لا تعطيل لها في كل مكان وانما قال
اذا كان الممكن في حالة ثم تغير الى اخرى ففي علمه الحالة الاولى والثانية من غير تغيير بل الثبات الى اذا علمت
بانك الان هنا وبعد ساعة تنتقل الى المكان الآخر فاذا مضت ساعة وانتقلت فليس هذا تغيرا وانما هو ثبات
اثبات هذا الخلاف ما لو لم يكن في علمه الا الحالة الاولى كما توهم من قال بانه لا يعلم الجزئيات الا بالوجه
الا بعلم كلي والا لزم انقلاب علمه جهلا وحصول التغير فيه وهو غلط وجهل بل الحق ان العلم الحق الذي لا جهل فيه وان كان

الذي

الذي لا تغير فيه هو ان يعلم الشيء في الحال الاولى وانه ينتقل عنها الى كذا فالاولى والثانية في علمه لا تخرج الاولى
عنه بحدوث الثانية ولا تسبقه الثانية قبل حدوثها فالممكن في المكان الاول هو في علمه وفي المكان الثاني هو
في علمه كالكائن فاذا كان الممكن في المكان الاول وقع عينه اي صورته في الكتاب الحفيظ على شهادته المدركة
بالحواس والمنطبق عليها فاذا انتقل بشهادته الى المكان الثاني فارقت شهادته عينه الاول اي السابق على شهادته
وبقي عينه اي مثاله العلمي القائم في الكتاب الحفيظ في حيث المكان الاول وحيث الوقت الاول ووقع عين المكان
الثاني وحيث الوقت الثاني بمثاله الثاني على شهادته بغير تغير في العلم على الحالين بل حصلت مطابقة العلم
في الحالين وانما التغير المتوهم في تغير حالتي زيد حين تغير من حال الى اخرى من غير تغير في العلم ولا تجدد ولا اختلاف
اصلا   وذلك لانك اذا علمت زيدا في مكان في وقت وعلمت انه ينتقل عنه الى آخر
لا يتغير علمك اذا انتقل كما علمت بل كان علمك مطابقا وعلمك به اولا لم يتغير بتغير حال زيد بل لو
تعلم انه كان في الاول والصورة العلمية من حالته الاولى باقية عندك والثانية التي طابقها زيد بانتقاله
باقية لم تتغير وانما انطبقت ووقعت على المعلوم حين انتقل فافهم ثم انك تقول بالبداء
وان الله يمحو ما يشاء ويثبت وهذا شرح ما نحن فيه وتفصيل الاشياء يطول به الكلام فلا فائدة
فيه مع ظهور المراد   هذا بيان بعد بيان وترديد لما كان الجهل لك بالعيان وهو ظاهر لا يحتاج
الى بيان وقولي ثم انك تقول بالبداء فاذا اعترفت بان البداء ثابت في خلق الله لانه سبحانه اجرى حكمته على
احداث الاشياء على حسب قوابلها وحصرها باجالها وجعل آجالها معونة لها فاذا انتهى اجل بقائها في عالم الاكوان
الذي اجل لها محى منها ما ترتب على اجالها التي انقضت واثبت لها ما اقتضته حكمته فيما تقوم من الاجال وهذا مما
لا اشكال فيه فاذا اعترفت بهذا لزمك ان تقول بان علمه لا يتغير بما تغير من خلقه على ان كلامنا هذا جار على الظاهر
والا ففي الحقيقة فبيان ان هذا الذي ينكشف به كل شبهة متوقف على القول الحق من ان العلم عين المعلوم في كل رتبة
من مراتب مطلق الوجود من قديم وحادث فاذا وجدت هذا ظهر لك ان علمه بخلقه اشراقي وهو وقوع علمه الاولي

على ما وجد من الحوادث في امكنة حدوده وازمنة وجوده وهو الذي اشار اليه الصادق في قوله كان ربنا عز وجل والعلم
ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان
المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور آه فالعلم الذاتي هو ذاته التي
لم تقترن بمعلوم ولا تطابقه ولا تقع عليه والوقوع الحادث بحدوث المعلوم هو العلم الاشراقي يوجد بوجود المعلوم ويتغير
بتغير المعلوم لانه المعلوم فتغير المعلوم لا يلزم منه تغير شئ غير نفسه فان بقي فهو العلم وان تغير فهو العلم ولو فرضت انه تغير العلم ولا
يلزم تغير العلم عند تغيره فلنا لك ان تغير المعلوم والعلم على الحالة الاولى لم يكن العلم مطابقا بل العلم هو الذي تغير بتغير
المعلوم الازلي الا انك اذا علمت ان زيدا قاعد فاذا قام ولم يتغير ما عندك من النسبة لم يكن عالما ولهذا قلت النسبة
على العموم حيث وجد واما اذا لم يجد وان العلم عين المعلوم واذا وجدوا ان العلم عين المعلوم ولم يجدوا ان العلم الذاتي
وانه هو عالم ولا معلوم لان ذاته لا تطابق شيئا ولا تقترن بشئ ولا تقع على شئ وليس بينه عز وجل وبين شئ نسبة
ذاتية بوجه ما وانما التعلق والاقتران والارتباط والمطابقة انما هو في العلم الاشراقي ولا يلزم من كلامنا ان
انه قال بانه لا يعلم لذاته لانا نقول ان قلت هو عالم بها في الازل فهو باطل اذ لا شئ معه في الازل وان قلت انه
عالم بها في الازل بها في الحدوث فنقول ان زعم لا يفقد شيئا من ملكه في الامكان كل شئ في مكانه الذي وضعه فيه
ووقته الذي حصره فيه فهو عالم في الازل الذي هو ذاته المقدسة لا يفقد شيئا من ملكه في اماكنها وجهاتها من مكان
على ان الذي يلزم منه الجهل هو قولك هو عالم بها في الازل لانك تعتقد انه ليس في الازل من الحوادث شئ ومعنى قال
انه عالم بها هناك بل الحق ان يقال هو عالم هناك بها لانه بها وجدها في الازل فكيف يعلم ما ليس بشئ وقد
قال كما يه اتنبئونه بما لا يعلم في السموات ولا في الارض وحيث قال لا يعلم يلزم منه نفي علمه لانه لو علم ان له شريكا
ولم يكن له شريك كان علمه جهلا واذا قال لا يعلم له شريكا كان ذلك علما فعدم علمه بها في الازل لا يلزم
منه الجهل بل هو العلم فافهم ومثال الاشراقي اذا حضر عنده كـ زيد عن يمينك فان كونه عن يمينك انما يوجد بعد وجوده
عن يمينك فاذا ذهب زال ان زيد النسبة ولم الجهل له تغير وجوده ولا ذهابه فان يمينك يمينك وانت انت قبل

مجيئه وبعد ذهابه وانما التغير في نسبته زيد اليك ولا بد الك الا كونه عن يمينك وهي النسبة الاشراقية الى المشرق
والتعلق الحادث بحدوث الحادث شاكله ابرغبا به هو العلم الاشراقي اشار اليه فهو سبحانه مختار بمعنى
ان شاء فعل وان شاء ترك وليس على حد اختيار ما ذكرنا في الوجود البسيط ولا يقال ان العلة في
الوجود انما كانت للبساطة وذات الله سبحانه اشد بساطة من كل شئ فيجري ذلك فيه بالطريق
الاولى فيكون معنى انه مختار انه يفعل ما يشاء بقصد ورضا بما فعل لا انه ان شاء فعل وان شاء
ترك لا هذا مقتضى المركب من الضدين كما قررتم سابقا ان الاختيار اذ فسر بمعنى ان شاء
فعل وان شاء ترك كان الموصوف به اشد تصرفا واقوى سلطانا وان فسر بمعنى القصد والرضا كان الموصوف محصورا
في جهة واحدة فيكون ادون تصرفا واضعف سلطانا والرافي بل الواجب ان يكون الاختيار المتصف به الحق عز وجل
يكون المتصف به اشد تصرفا واقوى سلطانا وهو انه ان شاء فعل وان شاء ترك ولا ريب انه اولى بل يجب وانما
تعد لزاعم تفسيره في حقه بمعنى ذلك الى انه بمعنى القصد والرضا توهم لزوم تغير علمه تم وهذا جهل بمقام الجبار تعالى وقد اشرنا الى
عدم لزوم ما توهموه على ان عظمة الله تعالى لا تقدر بعقول البشر فهو مختار بمعنى الكل بعينه وتوهم منافاة وحدة المشية للاختيار
ومعارضتها له غلط فاحش لانا لا نسلم وحدة المشية له لانه العقل والنقل على تعددها اما العقل فلان ما كان من نوع
البدوات التي هي مورد النفي والاثبات مثل ما شاء انه كان وما لم يشأ لم يكن مع ما يشاء من الامور المتجددة
والمتغيرة على الاستمرار لا يكون متحدا وما نسب اليها شئ من الاتحاد مثل ما فعلكم ولا تعنكم الا كنفس واحدة ومثل وما
امرنا الا واحدة فيراد منه الكلية والامر الكلي وما اشاروا اليه من الوحدة فيريدون به ما يتعلق بكل جزئي واما النقل فلانه
الظاهر من الكتاب والسنة مثل يمحو الله ما يشاء ويثبت الشامل لكل شئ حتى الاحوال والحركات وهذا ظاهر على انا اذا
نظرنا الآيات التي جعلها سبحانه دليلا على كل غائب مثل سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم
انه الحق وفي انفسكم افلا تبصرون ومثل قول الصادق العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية
وما خفي في الربوبية اصيب في العبودية الحديث ومثل قول الرضا السابق وهو قوله قد علم اولو الالباب ان ما
هنالك لا يعلم الا بما ههنا آه وجدنا شيئا لا شائي وحدتها اختيارنا بل لا وحدة لها اصلا الا في نفسها في

تعلقها بل تعلقها متعدد متعدد شئونها ان في ذلك لآيات للعالمين واما ما نسبنا الى الوجود من الاختيار الذي
للبساطة فلانه اذا انبسط الى ما تركب منه ومن ضده يكون ناقصا فلا يكون ميلان متغايران التعلق كالنور والظلمة
بل ولا ميل واحد مختلف التعلق بنور وظلمة بل مع ما ثبت له من الاختيار لا يميل بطبعه الى ضد نوعه وان مال الى جهات
متعددة من نوعه خاصة والواجب عز وجل ليس من نحو ما ندركه لنحكم عليه باحكام مدركاتنا بان البسيط يكون ازيد
كما توهمه المشبهون حيث ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فحالوا جواز تعدد العقل الكل قياسا على احوال خلقه
فهو قياس مع الفارق ومع عدم معرفة الخلق ايضا لان الصادر من الواحد ان كان من ذاته فكذلك الى الآخر
وان كان بفعله فالصادر من الفعل يتعدد باختلاف الكم والكيف والمكان والوقت والرتبة والجهة بل الذي
اظهر سبحانه لنا من آثار افعاله الجمع بين الاضداد ليعلم ان لا ضد له وكثرة الشئون وكثرة اختلاف خلقه ليعلم
عظمته لا تقدر على مقدار عقول خلقه فقد تعرف لنا بانه تعرف اليه ما هو عندنا جمع بين الاضداد وارتفاعها وان ارتفاعها
بين اجتماعها في ومنه تعرفه هو الاول في آخريته والآخر في اوليته والظاهر في بطونه والباطن في ظهوره وبعيد في
قربه قريب في بعده وان في علوه عال في دنوه وامثال ذلك كلها في حال واحد بجهة واحدة في حقه فقال
هو الرفيع لم يسبق له حال حالا فيكون اولا قبل ان يكون آخرا ويكون ظاهرا قبل ان يكون باطنا آه وعرف
مثابة لنا فقال وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فكلما يصدق عليه اسم الشئ وكلما يسمى
باسم ما خلا الله سبحانه فقد خلقه من كلما هو ظاهر او ما يجري في الضمائر وكنه الاسرار اما بالذات او بالعرض بمعنى
او هام الملحدين والغافلين ولقد روى الصدوق في اول كتابه علل الشرائع باسناده الى ابي الحسن الرضا عليه السلام
قال قلت له لم خلق الله عز وجل الخلق على انواع شتى ولم يخلقه نوعا واحدا فقال لئلا يقع في الاوهام على
عاجز ولا تقع صورة في وهم احد الا وقد خلق الله عز وجل عليها خلقا لئلا يقول قائل هل يقدر الله عز وجل
ان يخلق صورة كذا وكذا الا انه لا يقول من ذلك شيئا الا وهو موجود في خلقه تبارك وتعالى فيعلم بالنظر الى انواع
خلقه انه على كل شئ قدير آه فيكون القياس على ما قلنا اوجه واصلح والاولوية ممنوعة فيكون بمعنى كونه
مختارا انحصر وهو انه يفعل ما يشاء بقصد ورضا بل يكون مع هذا ان شاء فعل وان شاء ترك واما على معنى

ان شاء فعل وان شاء ترك مقتضى المركب من الضدين فهو ما ذكرنا من قياسهم الباطل حكم الربوبية على حكم العبودية
وليس هذا الا جهلهم لنظرهم انه من الربوبية فقاسوها على حكم انفسهم كما قال الصادق في الدعاء اللهم كونيتي
حتى قد ركبت الهي ولم تدينيه بالسيدي فشبهوك واتخذوا بعض آياتك اربابا يا الهي فمن ثم لم يعرفوك الخ
لانا نقول قد قررنا ان الله سبحانه يتصف بجهتي النقيضين وبجهتي ارتفاعهما وبجهة المركب من حيث
بساطته لان كلما يمكن في غيره يمتنع عليه وكلما يمتنع في غيره يجب له ولهذا قال الرضا كنهه
تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه فالبسيط من حيث بساطته لا تصدر عنه آثار
المركب وبالعكس هذا في الخلق واما في ذاته سبحانه فذلك بخلاف ما يمكن في الخلق فهو العالي في
دنوه الداني في علوه بجهة واحدة الظاهر ببطونه الباطن بظهوره بجهة واحدة القريب في بعده
البعيد في قربه بجهة واحدة الاول بآخريته الآخر باوليته بجهة واحدة ولا يجري ذلك في شئ
مما سواه ويجب في حقه سبحانه فهو في بساطته احدي المعنى فلا تكثر في ذاته ولا تعدد ولا حيث
ولا جهة وجهة ولا اختلاف في ذاته بكل اعتبار لا بالامكان والفرض والتوهم ولا في الواقع
فقد قررنا مما عرفنا سبحانه من صفات افعاله على لسان نبيه واهل بيته انه يتصف اي يوصف بجهتي
النقيضين وبجهتي ارتفاعهما وبجهتي المركب من بساطته اما ان قولي يتصف بمعنى يوصف فلانه عز وجل اكرم واجل من ذلك
ومما توهمه الاوهام ولو في الشرية الامكاني واما انه يوصف بجهتي النقيضين آه بان يوصف بمعنى اجتماعهما في صفة لان
المستلزم اجتماعهما وارتفاعهما من حدود الحوادث فيكون وجوب اجتماعهما الذي هو عين ارتفاعهما ومعنى ذلك عدم
ما يمتنع على خلقه يجب له وما يجوز عليهم يمتنع منه فكون اجتماعهما عين ارتفاعهما ان قولك عال وان معنا ليس بعال
ولا دان لان قولك عال يدل على الجهة العليا والداني عكسه والمعنيان محالان عليه لان هذا المعنى حادث وانما
الواجب سبحانه ما يراد منه انه ليس بعال ما يعناه اي يراد منه معنى لا يدل على علو الجهة او معنى ضده وهو دان بمعنى اذا
قلنا في معنى عال زيد انه بمعنى دان ودان بمعنى عال وكذا معنى اول هو آخر وليس مبني هذا وهكذا فالاول الآخر ليس بأول

ولا امر والظاهر الباطن ليس بظاهر ولا باطن والعالي الداني ليس بعال ولا دان والقريب البعيد ليس بقريب ولا
بعيد وهكذا وليس بما بين كل ضدين يعني ليس بعال ولا دان ولا ما بينهما وهكذا باقي الصفات والحاصل انه عز وجل لذاته
لا يعرف بشيء ولا بضده ولا باجتماعهما ولا بارتفاعهما بل باجتماعهما بمعنى ارتفاعهما وبارتفاعهما بمعنى اجتماعهما ونفي التركيب
المركب ايضا من حيث بساطته يعني ان شاء فعل وان شاء ترك لان هذا لا يكون لذات شيء الا اذا كان مركبا وهذا حكم
الحادث واما القديم فيصح منه ان شاء فعل وان شاء ترك من حيث بساطته بخلاف الحادث لان كلما يمكن في غيره يمتنع عليه
كلما يمتنع في غيره يجب له لا بمعنى العكس اذ الوصف بمعنى العكس من احكام الحوادث وهو المراد بقول الرضا كنهه تفريق بينه وبين
خلقه وغيوره تحديد لما سواه اذ لا يعرف بشيء ولا بضده لان كلا الوجهين من احكام الخلق اذ كل ما هو معنى القديم سبحانه
وما هو غيره فهو صفة لخلقه اي صفة لذلك الغير جهة الارتفاع عين جهة الاجتماع في وصف الحق تعالى لا في الخلقة والاتحاد الجهة في كل
حال عنوان معرفته فهو في بساطته احدي المعنى في نفس الامر وفي الخارج وفي جميع احتمالات الاوهام فلا كثرة في كنه ذاته
ولا فيما تعرف به ولا تعدد ولا حيث وحيث ولا جهة وجهة ولا اختلاف في ذاته ولا فيما تعرف به بكل اعتبار لا بالامكان
اذ لا امكان في ذاته ولا يعتبر امكان فيما تعرف لخلقه والا لما عرف اذ لا يعرف بالامكان ولا بالغرض فانه
ولا بالتوهم فانه امكان ولا في الواقع كثرة في ذاته ولا في صفات ذاته لانها ذاته وانما تكثرت المفاهيم من الفاظها
وتعددت الفاظها باعتبار ارادة صفات افعاله وانما تعددت صفات افعاله باعتبار تعدد متعلقاتها ولا تغير فيه
به لك كما ذكرناه مكررا   فكلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مثلكم مردود اليكم
يعني منكم اليكم والله الغني وانتم الفقراء ومع هذا فهو المؤلف بين المتعاديات والجامع بين المتعاندات
وتصدر عنه الافعال المتضاده فليس بين فعله وبين ما سواه موافقة ولا مخالفة لا لذاته ولذاته
التي لا ضد لها شيء ولا ند لها شيء هو هو لا اله الا هو وانما الشيء من مشيته فعل الشيء وتركه
بالنسبة الى مشيته سواء فهو ان شاء فعل وان شاء ترك بجهة واحدة ومشية واحدة كذلك الله
ربي كذلك الله ربي   فكلما ميزتموه الخ من كلام جعفر بن محمد ع ومعناه كل شيء ميزتموه عن غيره

فان

بنوع من انواع التمييز جسماني او نفساني او قرآني بحيث تميز بالمايز انه هو لا غيره بمعنى التعين بالتعيين والتميز بالتمييز
باوهامكم بما توهموه بخيالاتكم وعقولكم في ادق محل من معانيه فهو مخلوق يعني خلقه الذي خلقكم مثلكم اي كما انكم مخلوقون
او مثلكم اي انه خلق مقتضى مداركم فهو مثال لكم يعني صفة من صفات انفسكم او من صفات افعالكم فهو صورة افعالكم مردود
اليكم او عليكم على نسخ الحديث والمعنى ان ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو غير المعبود فلا يقبل منكم من المعرفة والتوحيد
بل هو مردود عليكم او انه من امثال ذواتكم ردوا اليها لانه من صفاتها صدر منها واليها يرجع وانه سبحانه مستغن عن ذلكم
اياه وهم محتاجون الى معرفته بما تعرف لكم ومع هذا اي مع ما وصفناه بما عرفناه سبحانه من عدم التعدد وكثرة البالغ
الادراك من لطافته فهو المؤلف بين المتعاديات لعموم قدرته واحاطة علمه لو انفقت ما في الارض جميعا ما الفت بين قلوبهم
ولكن الله الف بينهم انه عزيز حكيم والجامع بين المتعاندات كالاضداد ليعلم عباده ان لا ضد له وابرز من فعله القدرة على
ما شاء من امره الافعال المتضادة بمفاعيلها المتعاندة ليعلم انه ليس بين فعله وبين شيء من خلقه موافقة ولا مخالفة
اذ لو وافقها لشابهها ولو خالفها لما صدرت عنه لان فعله اثر ذاته التي ليس لها ضد يضادها ولا ند يشابهها
هو هو لا اله الا هو وقولي هو هو ليس للكشف عن كنه ذاته لان ذلك اشارات الى الخلق وهو قول سيد الوصيين
ع في خطبته المسماة بالدرة اليتيمة قال ع وان قلت مم هو فقد باين الاشياء كلها فهو هو وان قلت فهو هو فالهاء
والواو كلامه صفة استدلال عليه لا صفة تكشف له الى اخره انما الشيء من مشيته فلا يكون ضدا له ولا ندا له لان الشيء
لو كان ضدا لما صدر عن مشيته ولو كان ندا له لاستغنى عنه وقولي انما الشيء من مشيته مقتبس من قول علي عليه السلام
في خطبة يوم الجمعة والغدير وهو منشئ الشيء حين لا شيء اذ كان الشيء من مشيته فهو لا يشبهه شيء لانه شاء واما
اطلاق الشيء عليه عز وجل فمن باب التسمية اذ لا بد من التعبير عما يسمه من صفاته التعريفية بما يدل عليها من الالفاظ
ولا سبيل لنا انما نعرف بما وصف به نفسه مما هو من نوع الخلق قال الرضا واسماؤه تعبير وصفاته تفهيم فاذا ادركت ان الظاهر
اليه ظهر لك ان فعل الشيء وتركه بالنسبة الى مشيته سواء فهو ان شاء فعل وان شاء ترك بجهة واحدة ومشية واحدة
سبحانه وتعالى   والتقطير بالخلق تشبيه بكل اعتبار وفي الدعاء بدت قدرتك يا الهي و

لم تبد هيئة فشبهوك يا سيدي واتخذوا بعض اياتك اربابا الهي فمن ثم لم يعرفوك الهي وهذا لما عرف
من تقدهيه ضرف عباده والله لا يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون به فان قلت انا عالم وهو عالم وانا حي
وهو حي وانا موجود وهو موجود ولا يستدل على شيء من وصفه بتلك الصفات الا بما نجد
ان التطير بخلقه في شيء مما وصف نفسه ليعرفوه به تشبيه له بخلقه على اي فرض كان والواجب على العباد انهم اذا وجدوا شيئا
في انفسهم وفي الافاق فان كان بحضرتهم وطريق تمييزهم نزهوا معناه عز وجل عن ان يعرف وان كان بحوما علمهم على السن
اوليائه عرفوا ان ذلك من آياته التي يعرف بها على الوجهين تنزه من ذاته المقدسة عن كل شيء قال سيد العارفين و
الراصدين جعفر بن محمد صلوات الله عليهما في الدعاء عقيب الوتيرة رب قدرتك يا الهي ولم تبد هيئة يعني من قدرتك
باثارها التي احدثت دون معرفة او انها عقول خلقه ولم تبد هيئة لهم ليصفوها بتلك الهيئة اذ لو بدت هيئتها اقتضى خلقه
وفي الحديث النبوي ان لله سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشف حجاب منها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى
اليه بصره من خلقه وروى ابن ادريس في مستطرفات السرائر عن الله وقد سئل عن الكروبيين فقال قوم من شيعتنا
من الخلق الاول جعلهم الله خلف العرش لو قسم نور واحد منهم على اهل الارض لكفاهم ولما سأل موسى ربه ما سأل
رجلا من الكروبيين فتجلى للجبل فجعله دكا الى فلما لم تبد هيئته ولم يقفوا على ما عندهم من معرفة على بيانه في كتابه وتجلى
الى اوليائه فشبهوه بخلقه واتخذوا بعض اياته اربابا كالصوفية الذين قالوا ان الله عز وجل هو وجود كل شيء
شيء من خلقه مركب من وجود هو الوجود الحق ومن ماهية هي حدود ومرتبة فاذا زالت حدود الخلق ظهر الوجود الحق وقد
قال شاعرهم   وما الناس في التمثال الا كثلجة   وانت لها الماء الذي هو نابع   ولكن بذوب الثلج يرفع حكمه
ويوضع حكم الماء والامر واقع ويقول احدهم انا الله بلا انا يعني اذا تجردت عن حدود الماهية فانا الله وانه سبحانه يعلم
في كتابه اذا تجردوا عن حدود الماهية كان آية انه الدليل معرفته حقيقة ومعرفة نفسه لهم قال سنريهم آياتنا في الافاق
وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ولم يقل سنريهم ذاتنا وقال امير المؤمنين ع من عرف نفسه فقد عرف ربه يعني
انه تعالى خلق نفس عبده وصفاته وصفة استدلال عليه لا وصفا يكشف له لانه وصف نفسه فلما خلق ذلك الى ان

جعلهم

مجلا حقيقة عبده فاذا عرف العبد حقيقته عرف ربه لان حقيقته وصف ربه لعبده والشيء انما يعرف بوصفه وهذا الوصف
حادث لانه عز وجل كان ولم يوصف بوصف ولا موصوف له فخلق وصفا يعرف به وجعله نفس عبده الذي
تعرف له به وهو وصف دال لا وصف كاشف لانه كالدخان فانه يدل بوجوده على وجود النار وله المثل الاعلى
وهو العزيز الحكيم والعموم طلبوا معرفته عز وجل من كنه ذواتهم فشبهوه بخلقه واتخذوا بعض آياته اربابا فمن ثم لم يعرفوه
فان قلت انا عالم وهو عالم آه كما توهمه بعضهم حيث استدل بمفهوم وجود الوجود قال اني موجود يعني استم موجود
يعني رب واذا امرنا بالاستدلال على معرفته بمعرفتنا دل على الاتحاد فقاسوا صفاته على صفاتهم وهو ظاهر الفساد
هذا معنى قوله بدت قدرتك يا الهي ولم تبد هيئة آه انا وصفناه بالعلم
لانه خلق فينا العلم وبالحيوة لخلقه فينا الحيوة وبالوجود لايجادنا وليس هذا الكشف ما هو عليه وانما
قيل منكم هذه التوصيفات وتذكرها لاغاية مبلغ وسعكم وحقيقة ذواتكم التي تعرف لكم بها وتعرفونه
بما هو كمال عندكم وان الذرة لتزعم ان لله زبانيين لان كمالها في وجودهما لها ولهذا قال الرضا
واسماؤه تعبير وصفاته تفهيم سبحان ربك رب العزة عما يصفون   هذا جواب قال من اعترض
بقوله انا عالم وهو عالم آه وتقرير الجواب ان قولكم هذا هو قول الصادق اخبار عن تشبيه صفاته بصفات خلقه بقوله
رب قدرتك يا الهي آه فانهم كما ذكرنا لما لم يعرفوا قول الله سنريهم آياتنا وزعموا ان ما يرونه في انفسكم هو الله وصفاته
الذاتية ولو عرفوا ان ما يرونه آية معرفة الله سبحانه بما تعرف لهم به من الوصف الحادث لتنزهوا عن مشابهة مخلوقاته
وتشبيههم بانا انما نعرف ذاته وصفات ذاته بما خلق فينا من صفاتنا غلط لان معرفة ذاته وصفاته بخلقه تشبيه
وانما نعرف صفاته بالنظر لنا من صفات فعله فنعرف صفات افعاله باثارها اذ الاثر يشابه صفة مؤثره واما ذاته
فليس لنا طريق الى معرفتها وصفاتها عينها ولا يمكن معرفتها بالكنه وانما نعرفه بصفات افعاله اذ نظرنا الى آثارها
فنعلم انه تعالى عالم لانه خلق العلم والعالم فلما خلق فينا العلم علمنا ان الجاهل لا يصنع العالم ولا العلم وعرفنا انه حي
لانه احدث الحيوة فينا اذ الميت لا يحدث الحي وعرفنا انه موجود لانه اوجدنا لان المعدوم لا يوجد شيئا وليس الذي
عرفنا من صفات افعاله باثارها لكشف ما هو عليه في كنه ذاته لان الافعال لا تدل الا على الصفات الفعلية كما اذا رأينا

بالكناية فانما اشارى على صفة الفعل واما انها تدل على صفات الفاعل الذاتية فلا فلا تدل على قوته او ضعفه او بياضه
او سواده او طوله او قصره او حسنه او قبحه وانما جعل لكم من التوصيفات التي لا تدل الا على صفات الافعال ونحن نحكم
بها لانتهاى مبلغ وسعكم وغاية طاقتكم وحقيقة ذواتكم التي تعرف لكم بها اذ لا تعرفون كمالا الا على ما عندكم وما تجدونه
كمالا عندكم فما معرفتكم وتوحيدكم بالنسبة اليه الا كمعرفة النملة كما روي عن الصادق ان الذرة لتزعم ان لله سبحانه زبانيين
اي قرنين لان الكمال في وجودهما عندها وفي فقدهما نقص فتصف الله بما هو كمال عندها والخلق كلهم بالنسبة الى ذاته
المقدسة كمثل الذرة فانهم يصفونه بما هو كمال عندهم وهو سبحانه منزه عن جميع ما وصفه به خلقه وانما تعرف لهم على ما يمكن
منهم وهو اكبر واجل من ان يوصف بذلك ولهذا قال الرضا و اسمائه تعبير وصفاته تفهيم يعني امورا اعبر بها لكم لتفهموا بها
كلها حادثة وهو متعال عنها ولهذا قال سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين وانما قال وسلام
على المرسلين لانه لما نزه نفسه عما نسبوه اليه من قولهم ان الملائكة بنات الله بقوله سبحان الله عما يصفون الا عباد الله
المخلصين يعني بهم المرسلين الذين نزهوه عن تلك النسبة فانهم وصفوه بما امرهم به وعلمهم اياه فاستثناهم من المشركين يعني
استثنى وصفهم من وصف المرسلين فربما يتوهم ان وصف المرسلين الذين نزهوه على جميع الخلائق يليق بعزته فبين للعباد
ان وصف المستثنين انما قبله منهم لانه علمهم اياه ووصف نفسه بذلك لهم لانه مبلغ علمهم وغاية امكانهم والا فهو اجل واكبر
من ذلك فبين في آخر السورة اشعارا بانه هو نهاية الغايات فقال سبحان ربك رب العزة عما يصفون اي والمرسلون
وسلام على المرسلين حيث قالوا اما امروا فقال وسلام على المرسلين اي السلام الذي حفظهم من كل ما لا يجب وحفظ عليهم
لا بلاغهم وتبليغهم وقيامهم بما امروا به ثم اثنى على نفسه بتنزيه ذاته المقدسة بالاختصاص بالحمد لكل ما خلق وعلم ورزق
ثم اعلم انما نجد من الاختيار التام فهو اثر اختيار فعله واختيار فعله اثر اختيار ذاته
والوجود باسره ليس في شيء منه اضطرار محض ولا جبر خالص بل كله مختار وكل ذرة من الوجود مختارة
لانه اثر المختار المختار وهذه الحقيقة اشترك فيها جميع ما خلق الله من الانسان والجماد الا انه كلما قرب من
الفعل كان اقوى اختيارا واظهر وكلما بعد كان اضعف اختيارا واخفى كالنور المنبعث من المنير كلما
قرب منه كان اشد نورا واقوى اظهارا وظهورا وكلما بعد كان اضعف واخفى حتى ينتهي الوجود فيفنى الاختيار

حيث

حيث يفنى الوجود سواء كان ذاتيا ام عرضيا كل بحسبه   اعلم ان الاختيار الذي
اشار اليه بان معناه ان شاء فعل وان شاء ترك وهو المنسوب الى المكلفين هو اثر اختيار فعل الله لان المنسوب
الى فعل الله هو الذي معناه ان شاء فعل وان شاء ترك واختيار فعل الله اثر اختيار ذاته واختيار ذاته
هو ما نسب الى فعله بلا مغايرة بكل اعتبار اما الاختيار الواجب فهو ذاته ولا كلام للخلق فيه وانما الكلام في الاختيار
المنسوب الى فعله ومعناه على ما قررنا سابقا انه ان شاء فعل وان شاء ترك واما نسبه يعني القصد الى الفعل
الرضا بالفعل فقد اشرنا سابقا الى بطلانه واعلم ان الوجود الممكن باسره ليس في شيء منه اضطرار ولا جبر الا بمعنى
من رجحان الفعل عند الفاعل بحيث يتعين عنده الفعل بحيث لا يتركه الا انه قادر على تركه ولكنه لا يشتهيه فرجح
من الفعل على نفسه وذلك لغلبة شهوته على جهة الفعل وكذا كل ذرة من ذرات الوجود من كلي وجزئي وكل وجزء من
او محل وصفة او موصوف او عرض او معروض مختارة لانها اثر المختار واثر المختار مختار لانه شابه الصفة مؤثره وهي
الحقيقة اعني الاختيار يعني ان شاء فعل وان شاء ترك اشترك فيها جميع ما خلق الانسان والجماد وما بينهما
من انواع الحيوانات والنباتات والمعادن وما بين جميعها من البرازخ الا انه كلما قرب من الفعل الذي هو اثر
الفعلي ومن تمام اثر المفعولي كان اقوى اختيارا لاجل قرب مشابهته لصفة مؤثره واظهر يعني ظهور اختياره كما نرى
في الانسان فان الاختيار فيه اقوى منه في الحيوان وفي الحيوان اقوى منه في النبات وبهذا خفي على من لم يخبر
بسره على هذه الحقيقة وغير بلطيف حسه على هذه الدقيقة ان النبات والجمادات غير مختارة بل الحيوانات ايضا مع انه
يسمع كلام الله ينطق باختيارها كما قال في السماء والارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين وان
من شيء الا يسبح بحمده ومثل ذكر الاحجار العابدة لهم من عبرات العقلاء وقد تقدم بعض بيان ذلك وذلك تسبيح
المؤثرة ناطقة بتكليف الجمادات والنباتات ومعاقبتها على المخالفة وما اعجب حال من ينكر ذلك لاجل انه لا يعرف
من لا يعرف وما هو الا كما قال الشاعر بقوله   اذا كنت ما تدري ولا انت بالذي   يطيع الذي يدري هلكت ولا تدري
واعجب من هذا انك ما تدري   وانك ما تدري بانك ما تدري   وكلما بعد من الفعل كان اضعف اختيارا وذلك في الجماد

واخفى اختيارا حتى ان من يعرف يرى بانها ليست مختارة اصلا فانه يرى ان الانسان يتصرف في الجمادات
والنباتات كيف يشاء ولا يمتنع عليه منها شيء ولم يتفطن في نفسه مع انه لا ينكر كونه مختارا مع ان الله يجري عليه
دهره لا يشعر ويفعل الله به ما يشاء وهو لا يعلم كما قال عز من قائل والذين كذبوا باياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون
فهو مع اختياره بالنسبة الى من فوقه بحكم الجماد فليعتبر بهذا في اختيار الجماد بالنسبة الى اختياره ومثال ذلك كالنور المنبعث
من المنير هو شيء واحد ولكن اجزاءه متفاوتة فكلما قرب من المنير كالسراج مع الشعلة كان اشد نورا واقوى اظهارا لمنيره
وظهورا في نفسه وكلما بعد من السراج كان اضعف اظهارا لمنيره واضعف ظهورا في نفسه اي اخفى وهذا مثل ضربه الله للوجود الكوني وهو
انبساطه في مراتبه من الفعل فان وجود الانسان ووجود الجماد وما بينهما كله فائض عن الفعل مثل نور السراج فائض
عن السراج فكما ان نور السراج متساوي الاجزاء في مطلق النورية وفي الطبيعة وانما اختلفت في الشدة والضعف من
جهة قربها من السراج وبعدها والقرب والبعد من متممات قابليتها للاستنارة من المنير وتكلف باختلاف قوتها
وضعفها كذلك اجزاء الوجود الكوني فان اختلاف مراتبه من متممات قابليات اجزائه فتختلف الاجزاء باختلاف قوتها وضعفها
مع تساويها في مطلق قابليتها صفاته من النورية والاختيار والشعور والادراك واختلاف هذه الصفات فيها باختلاف
القرب والبعد من الفعل وهكذا الحكم تفاوت مراتب الوجود حتى ينتهي في ابعاده من الفعل فيفنى الاختيار بفناء وجودها
فما دام الشيء من الحقوق باقيا فالادراك والشعور والاختيار ثابتة بنسبته كذلك بل هي مقتضى الكون فلا يوجد بلا علم وادراك
بل حيثما عدم الاختيار عدم الوجود وبالعكس وهكذا كل ذاتي وعرضي كل بحسبه   وما ترى من الحجر في النزول
كنزول الحجر الذي لا يقوى ظاهرا على الصعود فاعلم ان الله سبحانه وكل به ملكا ينزله حيث امره الله وان
مما يمكن في الحجر من النزول وما ترى من الجبر ظاهرا كالحجر الذي يدفعه الشخص الى جهة العلو فيصعد مع
شانه النزول فاعلم ان الله سبحانه وكل به ملكا كان موكلا بعضد الشخص الدافع هو اقوى من الملك
الموكل بالنزول وقد امر الله الملك الموكل بالنزول ان يمتثل امر الملك الموكل بالدفع الى انتهاء شعاع دفع الملك
الملك وشهوة الحجر في شهوة الملك الموكل بالنزول   اعلم ان الحجر اذا ترك نفسه نزل وانما يصعد

بقال

فيقال هو مجبول على النزول ويريدون انه خلق على طبيعة لا تقتضي الا النزول وانما لم يقولوا هو مجبور لان الاجبار يكون
للشيء من غيره وهذا طريقة مثبتة يذكرون من الاشياء والعلماء والمتكلمون منهم يشاهدون الاشياء كلها مختارة
وذلك ان الله عز وجل وكل بكل شيء ملكا يقدره حيث يريد منه مما يقتضي نظام الكون فوكل بالحجر ملكا ينزل به الى
عز وجل لما خلق الانسان على الكل وجه يحمل الكون جعله في وسط العالم وهو كرة الهواء وقدر المكونات فوقه وتحته
فجعل النار فوقه والماء والسموات فوقها والارض تحته فوكل بالحجر ملكا ينزل به الى قراره وليس انه مجبول نزل بالطبيعة
بل وكل به من ينزل به وليس على نحو الاجبار ولكنه جعل شهوته في متابعة الملك فان صعد الحجر وان
نزل نزل فاذا ترك الملك المنزل وما وكل به والحجر وشهوته نزل الحجر لا يريد الصعود وقد وكل الله ملكا يعضد الشخص
الدافع وقد جعله اقوى من الملك المنزل للحجر مثلا وامر الله عز وجل الملك المنزل للحجر بطاعة الملك الدافع وجعل شهوته
في طاعته في خلاف ما وكل به بمقدار شعاع الدافع وسعة جهته فاذا اخذ الشخص الحجر ورفعه في الهواء تولى الملك الدافع
قوة عضو الشخص الرامي بمقدار ما امره الله سبحانه وقدر له من مسافة الصعود واشتهى الملك المنزل متابعة الملك
الدافع فيما امره من الصعود واشتهى الحجر متابعة الملك المنزل في شهوته الطبيعية كما اشتهى متابعته في شهوته الطبيعية
الى ان ينتهي شعاع الملك الدافع والمراد من شعاعه نهاية قوة دفعه للحجر الى جهة العلو فاذا انتهى شعاعه ادى الى ما امر
الامر ومقدرها بان يكف عن الدفع ويمنع العضو الدافع لك فرجع الملك المنزل بعد انقضاء سلطان الدافع الى
مقتضى طبيعته من النزول بالحجر لانه هو طبيعته بما يشتهيه فرجع معه الحجر الى النزول وصعود الحجر بالدفع ذاتي لانه
ما مضى من الملك الدافع وبما حضر منهم لنفسه قبح المتمم يتساوى عنده الصعود والنزول اذ كل منهما ممكن له وكل ممكن له اذا
ثبت شرائطه مال اليه شهوته وقوي لشهوته انه كالجائع اذا حضر بين يديه الطعام ليمكن من الاكل بدون مانع فانه
لا بد ان يأكل مع انه لو شاء لم يأكل وان مات جوعا فهو مع شهوته للاكل مختار فيه كذلك الحجر ولو طلب لك في الحجر
الصعود طلب نعم الا انه بدافع وتحميم وهذا هو مرادنا من اختياره اذ لو لم يمكن منه الصعود كان متعذرا فانما كان الصعود
بالنسبة اليه كل شرائطه على حد سواء ولا نعني بالاختيار الا هذا وانما كان نزوله وصعوده بميل شهوته لانه هو

استزاده الذی به بقاءه وقوامه والشیء لا یأبی ما به بقاؤه وقوامه وهو معنی الشهوة ولانه هو طبیعته الذی هو علیها
فافهم شهوة الحجر فیما یکون من الملک فی نزول او صعود وشهوة الملک المنزل اذ هی نفسه فی النزول بالحجر
الی ان یمسکه علی مرکزه واذ حضر الملک الموکل بالصعود الدافع للحجر الی عن جهة السفل مثلا کانت شهوة الملک المنزل ان
متابعة مادام حکم سلطانه ثم ترجع شهوته الی میل طبیعته فاذا انتهی شعاع الدافع انتهی المنزل
النزول لو انتهی الحجر فانتهاه ولیست فی الحقیقة قسرا وانما هی شهوة اختیار کشهوة الجائع للاکل فانه
یاکل لکنه مختار مع انک تری ان الجائع الذی یحصل له الطعام وهو قادر علی الاکل منه ولیس له مانع
من نفسه ولا من خارج یاکل فرضا لا بد ان یاکل مع انه مختار فلعا هذا کمثال الحجر فانه مجبور ولا فرق
بینهما ولکن الطرف الاخر من اختیار الحجر وهو عدم النزول منه باختیاره خفی جدا لان الاختیار
الجمادات والنباتات لا یعرفه الانسان الا بطور وراء العقل وذلک لانه باثبات نوعه او جنسه
فلا یعرف من الاختیار الا ما کان من نوعه کالانسان او من جنسه کالحیوان واذا کان ممن له طور
من الاشعار الشاعر وراء العقل عرف اختیار النباتات والجمادات او انتهی شعاع الدافع
ای قوة دفعه فان القوة العقلیة شعاع الفاعل ولم یکن له میل الی طبیعته ارتفعت شهوته للصعود کالجائع اذا شبع
ارتفعت شهوته للطعام فاذا کان کذلک انتهی الملک المنزل النزول الا یقتضی طبیعته فمیل بشهوته الی النزول الان
شهوته للصعود حین انتهی الدافع للصعود لیست مقتضی طبعه وانما ذلک شهوة المسابقة فاذا انتهی المنزل النزول انتهی
الحجر باشتهاء الملک المنزل لانه من نوع طبیعته لان ذلک الملک جاری ولیست اعنی شهوة الحجر للنزول فی الحقیقة
شهوة قسر وانما هی شهوة اختیار کشهوة الجائع للاکل فانه لابد ان یاکل ولا یقدر علی ترک الاکل لسکنه جوعه
وتدرک من نفسک انه مختار وهو یدرک ذلک من نفسه انه لو شاء ترکه وان مات مع انک تری ان الجائع اذا
حصل له الطعام وهو قادر علی الاکل منه ولا مانع له لا من نفسه کبعض الامراض ولا من خارج علی ای حال کان لا امر ان
یاکل ومیل الحجر الی النزول مثل الجائع فی الاکل بلا فرق لکن الطرف الاخر ای المقابل میل الجماد والنبات وحکمه

بشهوته الانه والطرف المقابل اعنی الشهوة بدون التمیم ای جهة صعود الحجر مثلا خفی جدا وخفاته علی من الطلب
منا اختیار الا اختبار الانسان فی ظهوره وعدم خفائه لان مثل نزول الرجل فدکس بابناء نوعه وجنسه فلا یعرف
من الاختیار الا ما کان من نوع اختیاره نوعه لان اختیار الجمادات والنباتات لا یعرفه الانسان بعقله وانما
یعرفه بطور فوق عقله کما اذا کان من اهل التوسم الذین ینظرون بنور الله ای باقیدتهم
وانا اذکر لک شیئین مثالا وبیانا فاستدل بهما علی اثبات اختیار النباتات والجمادات وشعورها
فالاول اعلم ان الوجود الصادر عن المشیة کالنور الصادر عن السراج ومعلوم ان اجزاء
النور کلما قرب من السراج کان اقوی نورا وحرارة ویبوسة مما کان ابعد منه وهکذا الی حتی یکون
اخر اجزاء النور اضعف الاجزاء نورا وحرارة ویبوسة فاذا ضعف النور ضعفت الحرارة والیبوسة
ولا یمکن وجود احد هذه الاوصاف بدون الاخرین بل اذا وجد واحد وجدت الثلثة واذا
ضعفت ضعفت الثلثة فکل الوجود الصادر عن المشیة کلما قرب منها کان اقوی وجودا وشعورا
واختیارا کالعقل الاول وکلما بعدت ضعفت الثلثة علی حد سواء الی الجمادات فتکون الجمادات اضعف
وجودا وشعورا واختیارا کما قلنا فی نور السراج لانه آیة الله فی الافاق وهذا المثل لمن ورد هذا
المشرب قال تعالی سنریهم آیاتنا فی الافاق وفی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق فافهم
قد ذکرنا انه فیما سبق فلا فائدة فی ذکره مع ان العبارة ظاهره لیس علیها غبار وقد ذکرنا فیما تقدم ان قولنا العقل
الاول لیس لانا نذهب الی القول بثبوت العقول العشرة بل نرید به اول المخلوقات من عالم الغیب والشهادة ونحکی علی الاکثر
ولا نرید به العقل الکل ای عقل العالم کله والثانی اعلم ان الشیء الجماد مثلا کالحجر اذا اتاه
شیء دفعه الی العلو لا یندفع الا اذا کان یمکنه الاندفاع ولا یمکنه ما لیس فی حقیقته بل انما
اندفع الی العلو لان ذاته قابلة لذلک کما ان ذاته قابلة للنزول بنسبة واحدة ولکن الله
سبحانه جعل علة النزول وشهوته واختیاره واجبة ملازمة للجماد بتسخیر الله لاجل منفعة الخلق

وابان علة الصعود وشهوته واختیاره بوجود المقتضی له کما ان علة النزول وشهوته بوجود المقتضی له
وهو الذی یسمونه العوام بالثقل واذا دفعه الی العلو واندفع فلیس فی الحقیقة قاسرا بل هو معین لما
تقتضیه ذاته لان القاسر هو ما یطلب الشیء بما لا یمکن فی ذاته وهذا محال لانه اذا دفعه
وکان الاندفاع ممکنا فی ذاته فان لم یندفع لم یقع قسر وان اندفع فلیس هو ذلک بل المندفع
غیره الی ان الکلام فیه بیان حسن اختیار الجمادات یعنی بیان علة الاختیار فیها مثل الحجر اذا دفعه
دافع الی العلو فانه یندفع ولو لم یکن الاندفاع لذاته لم یندفع لکنه لکان اذا فرض الکلام فیها وهی لکان
ویرجع علیه مادام مرجحه واولها البعد بالحجر الذی من شانه النزول ظاهرا وانما المندفع الی العلو لان ذاته قابلة
للنزول والصعود وان کان الصعود یحتاج الی شیء آخر یدفعه لانا نقول ایضا النزول یحتاج فیه الی منزل اقل
منزل من ذاته علی جهة الجبر حتی یقال انه لا یصعد من ذاته بل فی هو یصعد کما ینزل هنی کلا الحالین یقدر انه یتبعه
بملائکة واحدة الا انه ای الملک المنزل ملازم للحجر لا بل منفعة الخلق لان ذلک هو علة اقلالهم لان الارض
انما تقلهم لکونهم تحتها وفیه حکمتهم فجعل اللطیف لکنه الملک المنزل للحجر ملازما له وربما یسمیه العوام بالثقل حتی ان
کثیرا من کثرة الحکماء جعلوا الملکة من صفات الاشیاء فقال الملک المنزل الحجر هو ثقله والملک الصاعد من الحجر
ملائمة وسکونه الحیث لوافقت الملکة من الحجر ما یبقی منه شیء لانها عبارة عن صفاته وهذا غلط وباطل بل
الملائکة حیوانات متحرکة بالارادة موکلون بکل شیء وهم مغایرون للصفات الحجر مثلا وان کان کل ملک منهم موکلا بها
ملک وهو غیرها والملکة نفس لطیفة طاهرة مغایرة فی ذاتها للاشیاء المرکبة بها مغایرة لها بافعالها
انما هی مغایرة للاشیاء ولصفاتها وجمیع ما یجری من الاشیاء فالملائکة الموکلین بها لان الملکة هی الارباب
امراء الملکة الفعالیة فاوجهها من الطبیعة والمادیة والصوریة والجسمانیة کلها اجسام لطیفة شفافة علی
اختلاف انواعها واصنافها واشخاصها والحاصل انما ذکرت من الاشارة رفعا لما عسی ان یتوهم متوهم انا
نرید بالملکة من الصفات المنسوبة الی الاشیاء ولانک اذا عرفت ان جمیع احوال الاشیاء انما تقدر عنها

بواسطة الملکة الموکلین بها عرفت ان نزول الحجر وصعوده بالنسبة الی ذاته سواء باعتبار کون کل منهما ممکن
الوقوع منها وان ترجح النزول فی حالة عدم وجود الدافع فانما هو لترجیح جهة شهوة الحجر لا لاجل میل الملک المنزل
کما ترجح الصعود حالة الدفع لما قلنا فیکون الدافع معینا لا قاسرا والدلیل علیه انه اذا دفعه الی جهة العلو وکان الدافع
اقوی من المنزل فان اندفع فقد کان الاندفاع ممکنا وان کان لم یندفع لعدم امکان ذلک فی ذاته لم یتحقق القاسر
وان اندفع حیث لم یمکن فی حقه فقد ظهر ان المندفع غیره لانه لا یمکن فیه الاندفاع وهذا المندفع یمکن فیه الاندفاع فهو
غیره فلم یتحقق القسر اصلا فافهم ان شاء الله تعالی لانه اذا امکن فیه ما لا یمکن فیه لا یکون حتی
تتغیر حقیقته الی ما یمکن فیه فلا یکون هو ایاه لان ما لا یمکن فیه لا یمکن ان یمکن فیه فاذا دفعه فاندفع
کان الاندفاع ممکنا فیه ولکن لطیفته من الوجود قصرت عما یمکن فیه ان یکون بنفسه فکان
هذا الدافع معینا لما یمکن ان یندفع ومتمما له فکان به الاندفاع ممکنا فی ذاته لما فی ذاته من قوة
الانقیاد وهو مطاوعته وهی اختیاره لمن یفهم هذا الکلام ظاهر معوشه ما ذکرنا قبله وکررنا عقباه
وقولی فلا یکون هو ایاه اشیر به الی ما ذکرت قبله من قولی ان القاسر هو ما یسلک بالشیء ما لا یمکن فی ذاته وذلک
لانه ان سلک به ما یمکن فی ذاته فهو مطاوع للسالک به السالک متمم لما نقص من المطاوع والمطاوع لا یکون مجبورا
وان سلک به ما لا یمکن فی ذاته فقد صیره مما یمکن فی ذاته وهو شیء غیر الاول فاذا سلک به ما لا یمکن فی ذات الاول
فهو غیر الاول بخلاف ما اذا کان ممکنا فی ذاته فانه مطاوع ولکن لطیفته من وجوده نقصت فتممها الدافع ولطیفة الشیء
من وجوده هی کنه حقیقته الامکانیة التی لیست علة الکون فلما تممها الدافع نقاضل لطیفته صعد الحجر فکان الدافع
معینا ومتمما وکان الحجر منه فاعلا المندفع مطاوع مختار فی قولی وهو مطاوعته وهی اختیاره لمن یفهم
فالاختیار لازم لجمیع ذرات الوجود ولکن الامر المحکم ان یکون الشیء علی کمال ما ینبغی فی کمال ما
ینبغی ان یکون التابع تابعا باختیاره لاحوال المتبوع من حیث المتبوعیة والا لم یکن التابع تابعا
ولا المتبوع متبوعا لان التابعیة والمتبوعیة نسبة وارتباط بینهما ومشابهة فی الذوات تقتضی

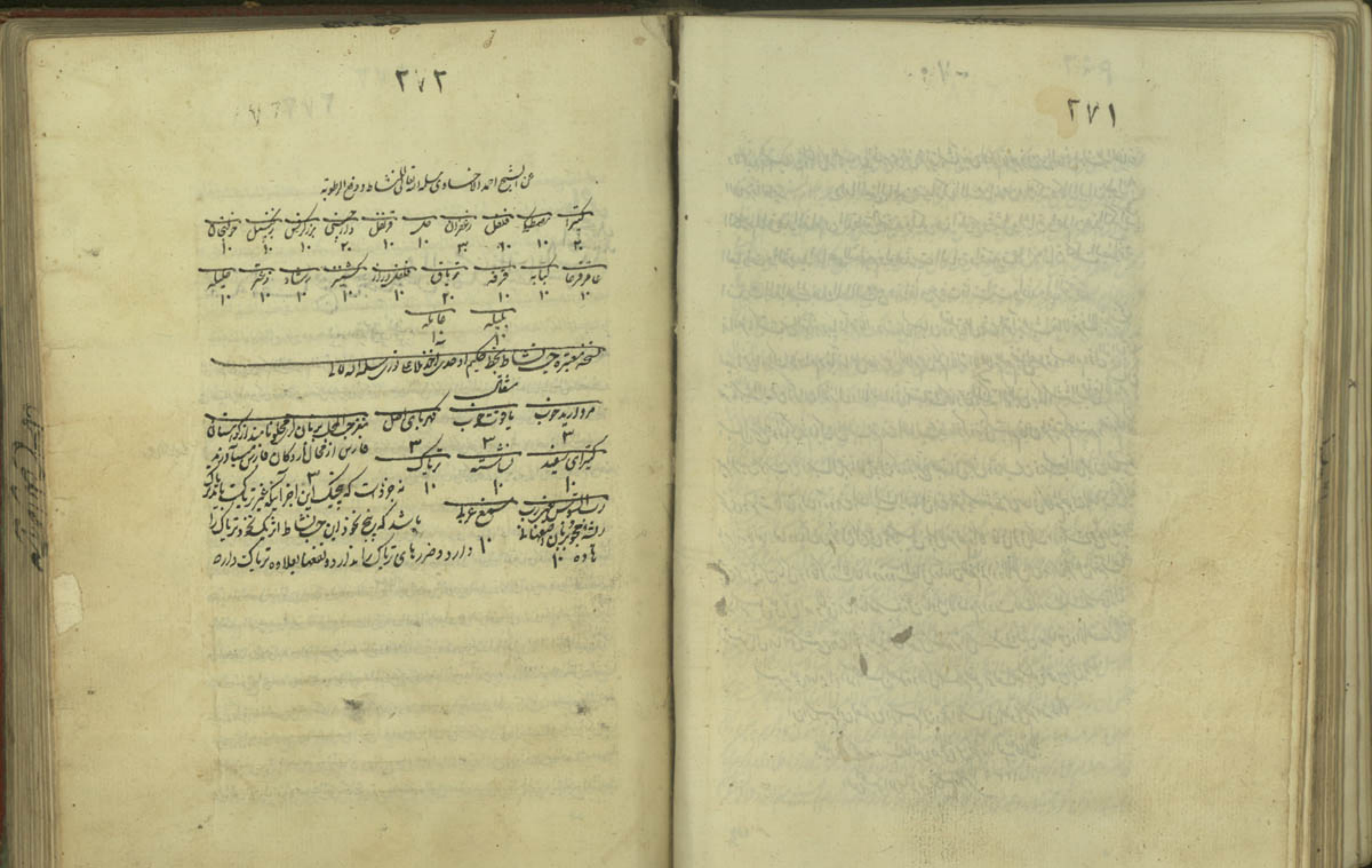
المجانسة المقتضية للميل الذاتي المقتضي للاختيار وبسبب اختلاف جهة كل منهما كما اشرنا اليه اولا
تفرع على ما ذكرنا سابقا ان الاختيار لازم لجميع ذرات الوجود فلا تحقق شيء من ذرات الوجود
من ذات او صفة عرض او معروض عين او معنى الا مع الاختيار لما بينا اولا ان الاختيار شرط التكليف والتكليف
شرط الوجود الايجاد لان التكليف ارشاد الى القابلية وتكميلها وحصولها فلو لم يكن مختارا امتنع ايجاده قطعا والحكم
الصنع فلا بد ان يكون مختارا لان صحة الاختيار مترتبة على صحة الايجاد ولكن الامر المحكم المطابق للحكمة الجارية
صنع الحكيم العليم القدير على ما يشاء ومن كون الشيء جاريا على كمال ما ينبغي ان يكون التابع من حيث هو تابع تابعا
لاحوال المتبوع لانه لو لم يكن تابعا باختياره لم يكن تابعا في الحقيقة اذ مفهوم التابع ان يكون تابعا باختياره اذ
لو لم يكن باختياره لكانت التابعية ليست من فعل التابع وانما هو من فعل المتبوع وكذلك حكم المتبوع في الاكتساب
فانه من حيث المتبوعية مختار والا لما كان متبوعا كما في قصة عيسى مع من عبده من دونه اذ ترتفع عنه الى
التابعية والمتبوعية نسبة ارتباط من التابع والمتبوع بشرط الرضا وهو الاختيار هنا اذ بدون الرضا لا تحقق التابعية
والمتبوعية ولهذا اسقط اعتراض عبد الله بن الزبعرى على قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
بقوله رضي ان يكون لكن والكنا وعيسى بن مريم في جهنم لانه عبد من دون الله فسقط اعتراضه لعدم تحقق نسبة التابعية
والمتبوعية لان ذلك بغير اختيار عيسى وبغير رضاه وايضا التابعية والمتبوعية متشابهة في الذوات المقتضية للمجانسة
ولولا المجانسة في الجملة لما حصلت المشابهة ولولا المشابهة لما حصلت التابعية والمتبوعية وانما حصلت لوجود المجانسة
والمجانسة تقتضي الميل الذاتي من كل واحد من المتجانسين الى الآخر وهو موجب للاختيار بسبب ان جهة التابعية
لجهة المتبوعية قبيل الموافق الى المخالفة والمخالف الى الموافقة لا يكون الا عن اختيار كما ذكرنا ذلك مرارا فافهم
والمخالفة في التابعية والمتبوعية والموافقة في المجانسة ولو كان تابعا بغير اختياره لم يكن تابعا
لما قلنا والنبات والجماد في الوجود تابعان في الحيوان لانهما من فاضل طينته فيجب ان يكون تابعا في
تلك الاحوال فيجب في الحكمة لانتظام الوجود ان يكون تابع بجملته وبقلبه كالماء والتراب وتابع بظلّه

كالنار

كالنار والسماء وتابع يحيط به كالهواء لان جميع الاكوان تابع للانسان في علة الصعود والنزول
لتسخير ولي التدبير لانه اعانة منه لما هيأ اراده منها فقد ثبت ان التابع تابع باختياره لانه لو
كان تابعا بغير اختياره لم يكن تابعا بل هو مجبور والمجبور فاقد الجبر له بغير اختياره فلا يكون تابعا ولما ثبت ان النباتات
والجمادات كلها تابعة في الوجود للانسان لان الحيوانات والنباتات والجمادات كلها خلقت من فاضل طينته اي من
شعاع وجوده لاجله اي ليستنفع بها في نفسه وفي شؤونه وجب في الحكمة ان تكون كلها تابعة لاحواله لكونها من فاضل
طينته خلقت ولمنافعه كونت فكان الانسان هو علتها المادية والغائية فيجب في الحكمة ان تجري في جميع احوالها
صفاتها على متابعة علتها وعملها فيما يراد منها وما يوافق العلة التي هي الانسان لانتظام وجوده فيكون بعضها تابعا في تلك
التوابع تابعا بجملته وبقلبه كالماء والتراب ويكون بعضها تابعا بظله من فوقه كالنار والسماء ويكون بعضها تابعا بظله كالهواء
لان الهواء به استنشاق روحه ودوام حياته ومادتها بالحرارة والرطوبة ولانه وسط التوابع اذ فوقه النار وسبع سموات
وفلك المنازل وفلك البروج والكرسي والعرش وجسم الكل والمثال وجوهر الهباء والطبيعة والنفس والروح والعقل والنقاط
تسعة عشر بعدد حروف بسم الله الرحمن الرحيم وتحته الماء وسبع ارضين والملك الحامل لها والصخرة وسجين والثور
والحوت والريح العقيم والجحيم والظلام والثرى وما تحت الثرى والجبل فهذه تسعة عشر بعدد زبانية سقر فالانسان هو القائم
بين الطرفين والمتوسط بين البحرين ان هذه الاكوان العلوية والسفلية كلها تابعة للانسان فيكون على المعبود بعضها
بعضها من تسخير الله سبحانه بتدبيره لمنافع الانسان ببقائها وعلة بقائها بتكليفها وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن
لا تفقهون تسبيحهم انه كان حليما غفورا وعلة تكليفها بكونها مختارة وعلة اختيارها امتثال كل شيء منها لما كلف به
كما امر واريد منها على ما تكون به مختارة لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واعانة سبحانه لها على ما يريد منها وله
الحمد اولا وآخرا وباطنا وظاهرا فكمال التابع على ما ينبغي وكما ينبغي ان يختار المتبوع متبوعيته
التابع ويريدها ويختار التابع تبعية المتبوع ويريدها وهو المراد من الاختيار وسخر الله كلا منهما معونة
منه لما اختار والا لم يكونا ايا هما اذ لا يكون الشيء اياه الا بما يكون له فافهم ما ذكرنا لك
هذا من تمام ما تقدم وهو انه قد ثبت ان كمال الصنع ان يكون المصنوع على كمال ما ينبغي وصنع الشيء على كمال ما ينبغي ان يكون

مختارا في شيء من احواله ومن ذلك ان يختار المتبوع متبوعية التابع بمعنى ان يكون مختارا اذ لو لم يختر ذلك لم يكن متبوعا
للتابع ولو فرض ان التابع تبعه لانه اذا كان باختياره لم يكن متبوعا له وان تبعه فلا يترتب عليه احكام المتبوعية اذ لا يترتب
الا مع الرضا بالمتبوعية عن اختيار كما حكى سبحانه عمن رضوا بالمتبوعية عن اختيار في ترتب الاحكام على متبوعيتهم قال تعالى
وليحملن اثقالهم واثقالا مع اثقالهم وكذلك التابع فان من كمال الجاد ان يختار تبعية المتبوع كما ذكرنا وانما جعل الله ذلك في
كل من التابع والمتبوع لما في حقيقة كونهما واعانة سبحانه لهما على ما اراد منهما من وقوع القضاء بما يترتب عليه من الاحكام
بما ملك بما جعل لهما من خصوص هذا الميل الاختياري انشاه ولو لم يجعل لهما ذلك لم يكونا اياهما اي جاء وشرعا على ما شبعا
آخرا فافهم وليس تحيزه بها قسرا وانما خلقها على ما هي عليه وما هي عليه هو مما سألته ولم يجبرها على المسائل
بل سألها باختيارها ولهذا قال الست بربكم استخبارا وتقريرا لما علموا فانا لم نذكرهم وما انطقوا عليه وضوا
به فلما اتيهم بالاخبار وخيرهم اقر من اقر وجحد من جحد ولو قسرهم لم يمتنع منهم احد وهذا البيان والمثال انما
هو باللسان الظاهري قد ذكرنا ان تسخير الله سبحانه للاشياء على اللازم والاتمام والاقران الكسب فمراده بالحق
عزوجل اجبرهم على ذلك لما قررنا سابقا من ان المحدث من ذات او صفة عينا او معنى ماديا او مجردا حيوانا او غيره مركبا او بسيطا لا
يكون حتى يكون له اعتباران اعتبار من ربه وهو وجوده واعتبار من نفسه وهو مهيته فخلق على ما هي عليه حتى تخلق على مقتضى قابليتها باختيارها
ولا يكون ذلك حتى يجري عليها الايجاد وهو صنع الصانع لها اذ لك منه وهو مع هذا لو لم يجر ما في الصنع على ما من المسائل
او تقتضي من السؤال ان تخلق على مقتضى العقل سواء كان على نحو الاختيار ام على نحو الاضطرار الا انه لو خلقها على الاضطرار لم تكن
على كمال ما ينبغي واذا لم تكن على كمال ما ينبغي لم يكن الصنع على كمال ما ينبغي بل يكون مخالفا للكمال والحكمة وذلك صنع العاجز
الجاهل والصانع القدير العليم يجب ان يكون على كمال ما ينبغي وذلك مقتض للايجاد على جهة الاختيار والاختيار والايجاد على جهة الاختيار
يقتضي ان يوجه طلب قبول التكوين على جهة السؤال ولهذا قال الست بربكم استخبارا لهم في الرضا بالاجابة له فيما طلب منهم وتقريرا
لهم على ما طلبوا منه بالاجابة لهم بان خلقهم على ما قبلوا من كونه اياهم فانا هم من امر الفاعل والمفعول بما ذكرهم به من ذكرهم
في خلقه وجعله لهم على ما ذكرهم به في صنعه وما انطقوا عليه من حقائق ذواتهم واقرارهم بما رضوا به كما ذكرنا فلما اتاهم ذكرهم على نحو
الاختيار اقر من اقر باختياره وجحد من جحد بانكاره بعد اعترافه واقراره ولو قسرهم واجبرهم لم يمتنع منهم احد ولا انكر منكر منهم

ولا جحد وهذا البيان والمثال كله لبيان الظاهري اعني طريقة المشائين لانهم انما يعرفون من المعاني ما دلت عليه العبارة
الظاهرة العامة واما المعنى الباطني فهو ما ذكرنا لك من انه من ملائكته وكمال البيان بطول به
الكلام لما في هذا المقام من الدقائق الخفية ولكن هذا تلويح وتمثيل واشارة واعلم ان هذا التكرار في
العبارات والترديد انما هو للتفهيم ولو هذبت العبارة واقتصرت على الاشارة لكلت البصائر و
اندرست المذاهب الى هذه المطالب ومع هذا فان عرفت فانت انت والله ولي التوفيق
هذا آخر ما كتبت من الفوائد وبيانه آخر ما اردت من البيان والتعليق على هذه الفوائد حيث انها لا تعرف الا بنوع من
لبعدها عن ادراك الاوهام وبنائها على معاريض الكلام من حكم الائمة الاعلام عليهم افضل الصلاة والسلام وقولي المعنى الباطني
فهو ما اشرنا اليه من ذكر ان الانزال والاصعاد في النبات والجماد من الملائكة الموكلين به كما اشرنا اليه قبل هذا الا انه من البيان
اهل الشرع واياك ثم اياك ان تطلب فهم هذه المطالب بنمط ما ذكروه في كتبهم فان طريقتهم في كتبهم وفهمهم كما كان
اهل المرتبة ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضها في بعض وذهب من ذهب الينا الى عيون صافية
تجري بامر ربه لا نفاد لها الآية وهذه المطالب التي اشارها في هذه الفوائد مستنبطة من معاني كلام العيون الصافية التي تجري
بامر ربه لا نفاد لها واياك ان تقول ان كل عين ونحن ليلي وليلى لا تقر لهم بذاكا فاني اقول لك اذا انجلت دموع من خدود
تبين من بكى ممن تباكى وانما كررت الالفاظ ورددت المعاني رجاء ان تفهم المراد ولا اظن ان هذا من عجز عن تهذيب العبارة
فانه الاسهل على كل واحد ولكن هذه المقاصد بعيدة عن تناول الافهام فرددت لك وكررت عليك والله سبحانه ولي
التوفيق الى هنا انتهى شرح هذه الفوائد لليلة التاسعة من شهر شوال سنة ثلث وثلثين بعد المائتين والالف من الهجرة
النبوية على صاحبها وآله افضل الصلوة وازكى السلام بقلم المؤلف العبد المسكين احمد بن زين الدين
ابن ابراهيم ابن صقر بن ابراهيم ابن داغر الاحسائي المطيرفي غفر الله له ولهم
اجمعين والحمد لله رب العالمين قد فرغ من تحريره العبد الجاني
الدين الحسيني اللواساني ... ١٣٢٩



تتمة المفاتيح في حجية ظن المجتهد من تأليفات السيد السند آقا سيد محمد باقر

بسم الله الرحمن الرحيم

اذا علم المجتهد بحكم من الاحكام الشرعية الفرعية بعد استفراغ وسعه وبذل جهده فيه فلا اشكال ولا شبهة
في اعتبار علمه وكونه حجة شرعية يجوز الاعتماد عليها سواء كان ذلك العلم عقليا كعلمنا بان الواحد نصف
الاثنين وان الكل اعظم من الجزء ام عاديا كعلمنا بالمتواترات والحسيات والتجربيات وسواء استند الى الادلة
الاربعة والسنة والاجماع والعقل ام الى غيرها ولو كان نظريا وسواء امكن تغييره بسببه ام لا وسواء كان المعلوم
من الاحكام الخمسة التكليفية التي هي الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والاباحة او من الاحكام الوضعية
التي هي الجزئية والركنية والشرطية والسببية والمانعية والصحة والفساد وسواء كان من العبادات و
اجزائها او من المعاملات واجزائها وكذا لا اشكال في حجية العلم واعتباره اذا حصل قبل الاجتهاد وبعد
الاجتهاد واذا تعلق بموضوعات الاحكام وبالمطالب اللغوية وبمسائل اصول الدين وكذا لا اشكال في عدم
حجيته اذا حصل لغير المجتهد [illegible] ولو كان عاميا في امر من الامور الدينية الاصلية كاقسام فروعه وبالجملة العلم
بالاحكام الشرعية وبموضوعاتها حجة مطلقا ولو كان العالم عاميا [illegible] لا يتوقف على مستند [illegible]
والبديهيات الاولية [illegible] لم يتعرض احد من العقلاء لاثبات حجيته من اقسام العلم واما اذا ظن المجتهد المطلق
بعد استفراغ وسعه وبذل جهده على الوجه المعتبر بحكم من الاحكام الشرعية الفرعية فان كان ذلك الظن مما ثبت
حجيته شرعا بالخصوص فلا اشكال في جواز الاعتماد عليه وصحة الاستناد اليه وان كان مما منع في الشريعة
من جواز الاعتماد عليه بالخصوص كالظن الحاصل من القياس فلا اشكال في عدم اعتباره وان لم يكن من
الامرين ففي جواز الاعتماد عليه اشكال ويتفرع على مسئلة اصالة حجية الظن وقد اختلف فيها فضلاء معاصرينا
على قولين الاول ان الاصل في الظن هو الحجية ووجوب العمل به مطلقا ولو كان ظن المجتهد الجامع للشرائط

ومنها الكتاب

بعد

بعد استفراغ وسعه وبذل جهده في نفس الاحكام الشرعية الفرعية وهو للسيد الاستاد وطائفة من المعاصرين ويستفاد
من السيد المرتضى وابن ادريس وابن البراج والمحقق الاردبيلي وصاحب المدارك وكذا يستفاد هذا من الذخيرة والوافية
في الاول في جملة كلامه [illegible] حصول الظن بالاجماع المنقول في بعض الاحيان ولكن في حجيته على الاطلاق نظر و
في الثاني في عنوان الاستصحاب حجة المثبتين انه [illegible] يحصل منه الظن ببقائه وفيه انه مبني على حجية
مطلق الظن وهو ممنوع [illegible] وكذا يستفاد هذا من الفاضل المولى عبد الله في رسالته في صلوة الجمعة الثاني
ان الاصل في الظن الحاصل للمجتهد الجامع للشرائط بعد استفراغ وسعه وبذل جهده في نفس الاحكام الشرعية
الفرعية الحجية ولزوم العمل به كما ان الاصل اباحة الاشياء وطهارتها وان الاصل حمل اللفظ على حقيقته وعلى
ذلك فالاصل حجية خبر الواحد والموثق والحسن والشهرة والقياس بطريق اولى والاستقراء وغير ذلك في
الكل [illegible] وهو مختار جدي ووالدي والفاضل القمي والسيد الكاظمي وربما يستفاد من جماعة في
[illegible] والشيخ [illegible] وصاحب المعالم وغيرهم للاولين وجوه منها جملة من الايات الشريفة القرآنية [illegible]
وما يتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقد تمسك به على عدم جواز العمل بالظن في المعارج
[illegible] والمبادي والمنية وعلى عدم جواز العمل بخبر الواحد في المعارج والمعتبر [illegible]
للاردبيلي قدس سره [illegible] على عدم جواز الاكتفاء بالظن مطلقا مع القدرة على العلم ما يتبع الاية ثم قال [illegible]
[illegible] الاية افادت الدلالة على المنع من العمل بالظن واتباعه مطلقا [illegible] ان الظن لا يغني من الحق
فان المتبادر منه عمومه وان كان مفردا محلى باللام وليس للعموم على الظاهر وان كان الكلام مع الكفار بال
نسبة الى المعتقدات بل اصول الدين ودفع الظن [illegible]
اقوى [illegible] على الجواز [illegible] على المنع كما ثبت ذلك في المسائل الفرعية اجتهادا [illegible]
[illegible] ذلك من وجوه الاول ان الايات الشريفة وان كانت قطعية السند الا انها ظنية الدلالة
فلا يجوز التمسك بها في هذا المقام اما انها ظنية الدلالة فلا اشكال فيه خصوصا على القول بعدم وجود قطعي
الدلالة في الالفاظ واما ان اللازم من ذلك سقوط الاحتجاج بها فلان [illegible] ظاهرها يقتضي عدم حجية ظاهرها
وقد اشار الى هذا [illegible] في جملة كلام [illegible] انه لو وجب العمل بظاهر القرآن مطلقا لزم
العمل بهذه الظواهر [illegible] ولو وجب العمل بهذه الظواهر لزم ترك العمل بها وما يلزم من وجوده [illegible] نقيضه [illegible]

انتهى وقد اشار ايضا الى هذا العلامة في النهاية والآمدي في الاحكام والعضدي في شرح المختصر وقد يقال هذا انما
يدفع من يتمسك بالآية الشريفة على عدم جواز العمل بالظن في الاصول والفروع مطلقا فكان نص الكتاب لما
من اعترف بان الظن الحاصل من الكتاب حجة قطعا واراد الاحتجاج بالآية الشريفة على عدم جواز الاعتماد على
الظن الحاصل من الكتاب كالظن الحاصل من القياس وخبر الواحد ونحوهما فلا ومن الظاهر ان الاحتجاج بالآية الشريفة
في مسائلنا هذه من هذا القبيل فلا يمكن الدفع فيه بما ذكر فتامل الثالث انا بينا ان الآية الشريفة لا تفيد
الا الظن وهو لا يكون حجة في هذه المسألة لانها مسألة اصولية فلا يكون الظن فيها حجة ولو كان من الكتاب
وقد اشار اليه ايضا جماعة [illegible] في جملة كلام له [illegible] لا يوجب العمل بها الا يقين المنكر
لانهما [illegible] كالمنع من العمل بالظن مطلقا فلا يتم وجوب العمل بظاهرها انتهى وفيه نظر الثالث
ان غاية ما يستفاد من الآية الشريفة هو المنع من العمل في اصول الدين التي ذهب معظم الاصحاب الى انه لا
يجوز فيها الا العلم واليقين دون الظن والتقليد الذي يفيد لا دلالة له على المنع من العمل به في فروع الدين
والمسائل الفقهية والموضوعات العرفية والموضوعات الاستنباطية التي هي عبارة عن المطالب اللغوية فلو
دل دليل على جواز العمل بالظن فيها كآية النبأ الدالة على حجية خبر الواحد كما زعمه جماعة لم يكن للآية الشريفة
معارضة وقد اشار الى ما ذكر في جملة من الكتب ففي النهاية ان الذم انما هو على اتباع الظن في مسائل الاصول
لا نذم الكفار لاخذ مسائل الفروع وفي المعالم على ان ايات الذم ظاهرة الوقوف في الاختصاص باتباع
الظن في اصول الدين لان الذم فيها للكفار على ما كانوا يعتقدون وفي الزبدة النهي عن اتباع الظن
انما هو في الاصول حكاية عن الكفار وفي الاحكام الجواب تخصيص ما لا ينبني على النهي عن القول بما ليس
معلوما [illegible] فائدة العلم [illegible] وفي شرح مختصر لابن [illegible] ان
الظن المذكور في القرآن لا يراد به العلم الراجح بل هو مرادف للتردد والشك والتخمين فلا يتحقق وان
اريد به العلم الراجح فهو منع [illegible] الكفار عن العمل بالظن في عبادة الاوثان [illegible]
وهذا لا يمنع مطلق الظن والعمل به انتهى وقد يقال قوله تعالى ان الظن الخ من الالفاظ الدالة على عموم
الحكم بجميع افراد الظن كما في قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا الدال على حلية كل بيع وحرمة كل ربا وذلك
لان المفرد المعرف باللام في امثال المقام يفيد العموم اما على القول بكونه موضوعا له كما هو التحقيق واما بقرينة
فقط

فقط واما على غيره فلدلالة [illegible] الموضوع او بشهادة القرينة العقلية ولا ينافي في ذلك وروده
في مقام ذم الكفار لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وفاقا لمعظم الاصوليين وقد اشار الى ما ذكر في الحاشية
الجمالية واحقاق الحق ففي الاول لكن قوله تعالى بعد ذلك ان الظن لا يغني الا يفيد في العموم فلا بد في الجواب
من التمسك بما ذكره انت وفي الثاني لو سلمنا ان الآيات المذكورة وردت في شأن الكفار وعملهم بالظن في
عبادة الاوثان كما احتج به الناصب فلا يوجب تخصيص الظن بذلك لما تقرر في الاصول من ان العبرة بعموم
اللفظ لا بخصوص السبب [illegible] كالالفاظ الموضوعة للعموم كلفظة كل ومتى و
انما الالفاظ المطلقة التي تفيد العموم ومن جملتها المفرد المحلى باللام فلا نم ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب لان دلالتها على العموم دلالة ضعيفة [illegible] دلالة اللفظ الموضوع للعموم بالضرورة ولذا انصرف
الى الفرد الشائع ولا يفيد العموم اذا وردت في بيان حكم اخر كما حققناه في محل اخر فلا يبعد ان يقال ان
العبرة فيها بخصوص السبب انها لا تفيد العموم كما هو الاصل وان تنزلنا فلا اقل من التوقف في الحكم بالعموم
ومعه ايضا لا يمكن الحكم بالعموم كما لا يخفى سلمنا ان المطلق حكمه حكم العام في ان خصوص السبب لا عبرة به بل المعتبر
هو عموم اللفظ ولكن الظن انصرف التعريف في قوله تعالى ان الظن الى العهد الخارجي لتقدم نكرة مثبتة [illegible]
المشابهة وهو قوله تعالى الا ظنا [illegible] ان المفرد المحلى باللام اذا سبقه نكرة فالاصل فيه ان
يكون حرف التعريف للاشارة الى تلك النكرة كما في قوله تعالى [illegible] فعصى فرعون الرسول سلمنا ولكن نقول
لا شك ان ظاهر الآية الشريفة من العموم مما لا يمكن المصير اليه للقطع بحجية ظنون كثيرة في نفس الاحكام
الشرعية وفي المطالب اللغوية وفي الموضوعات العرفية فيدور الامر بين الحمل على العهد الخارجي وبين ارتكاب
تقييدات كثيرة ولا مرجح فيجب التوقف معه فيسقط الاستدلال بالآية الشريفة على المدعى لا يقال
بل الامر [illegible] بين التقييد والمجاز لان حمل حرف التعريف على العهد الخارجي مجاز وقد تقرر ان التقييد
اولى من المجاز [illegible] فيصح الاحتجاج بالآية الشريفة على المدعى الا على القول
بان العام المخصوص ليس بحجة وهو قول ضعيف في الغاية فلا يجوز المصير اليه لانا نقول لا نم ان الحمل على العهد
الخارجي مجاز لاحتمال كون حرف التعريف مشتركا لفظيا بين الجنس والاستغراق والعهد الخارجي
والعهد الذهني كما ذهب اليه بعض المحققين [illegible] من الاصوليين فيما حكي وعلى هذا فلا شبهة

في ان الحمل على العهد الخارجي اولى من ارتكاب التقييد [illegible] بالاتفاق [illegible]
معاينه على القول [illegible] كما هو التحقيق الذي صار اليه المعظم سلمنا ان الحمل على العهد الخارجي مجاز ولكن
لا نم مرجوحيته بالنسبة الى هذا التقييد لكثرته مع عدم قيام دليل على ان مطلق التقييد اولى من المجاز
فتد [illegible] ما ذكر في جملة من الكتب ففي النهاية في مقام الجواب عن الاحتجاج بالآيات الشريفة على منع العمل
بالظن وايضا فانه مخصوص بالفتوى والشهادة وفي مقام اخر منه النهي عن اتباع الظن ليس عاما للعمل به في
الفتوى والشهادة واخبار القبلة [illegible] المقام المذكور الجواب عن النهي عن اتباع الظن ليس عاما للعمل
به في الفتوى والشهادة واخبار القبلة والطهارة وفي المنية الجواب ان النهي عن اتباع الظن ليس عاما للعمل به في الفتوى
والشهادة والامور الدنيوية اجماعا [illegible] على ذلك فقال وفيه ان عدم عموم النهي عن اتباع الظن
لا يستلزم جواز العمل به في صورة معينة الا اذا علم [illegible] عن النهي عنه والظن الحاصل من
الامور المذكورة خارج عند المحقق [illegible] الاجماع على جواز العمل به [illegible] انتهى وقد يقال ان
الايراد المذكور انما يتجه على القول بان العام المخصوص حجة في الباقي اما على القول بانه ليس بحجة في الباقي
كما ذهب اليه جماعة فلا بل يكون الجواب المذكور ثم المجيب هو العلامة [illegible] هذا القول بل صرح به ان العام
المخصوص حجة في الباقي كما هو مختار المعظم فلا يصح هذا الجواب منه الا ان يكون مقصوده الزام القائل بهذا
القول ولكنه بعيد [illegible] مراده ان عموم الآية الشريفة مخصوص [illegible] الفتوى والشهادة واخبار القبلة
فليس فيها عموم [illegible] من بعض عبارات النهاية لكن الجواب على هذا التقدير يكون
دعوى [illegible] فاذا لم يظهر لم يكن صحيحا [illegible] الامور
المذكورة من عموم الآية الشريفة لا يستلزم [illegible] الدليل عليه [illegible]
احتمال ان لا يكون [illegible] بالاصل المسلم عند معظم المحققين من ان تخصيص العام لا يخرجه عن
الحجية بالنسبة الى ما لم يثبت تخصيصه وبالجملة الجواب المذكور [illegible] الا ان يقال ان مراده
بيان ان ظاهر الآية الشريفة لا يمكن ابقاؤه على حاله فيجب ارتكاب التأويل فيه وهو غير منحصر في ارتكاب
التخصيص الذي يصح معه الاستدلال على المدعى لامكانه بوجوه اخر [illegible] ولا يصح معه
الاستدلال على المدعى وقد تقدم الى هذا الاشارة ما ذكره ابن [illegible] من ان المراد
من الظن

من الظن هنا التردد والشك لا بمعناه المتعارف [illegible] كما اشار اليه القاضي [illegible] في احقاق الحق
بعد الاشارة الى العبارة التي حكيناها عنه سابقا [illegible]
من الكلام اما اولا فلانه قد حقق في كتب الاصول ان الظن انما يطلق في عرف الشرع على الاعتقاد الراجح الذي يجوز
معه النقيض مرجوحا والوهم والشك تساوي الاعتقادين [illegible] متقابلة كما لا يخفى فيكون
ما ذكره الناصب من ان المراد بالظن في الآيات المذكورة الشك والتردد افتراء على الله تعالى وعلى عرف الشرع [illegible]
[illegible] بذلك التلبيس [illegible]
وقد يورد عليه ان ابن [illegible] ليس مقصوده ان الظن في الآية [illegible] على الشك من جهة كونه موضوعا له لغة او عرفا
عاما او خاصا حتى يكذبه الكتب الاصولية والشواهد اللغوية [illegible] بل مقصوده ان الظن يحمل على الشك مجازا او
تأويلا بناء على [illegible] الآية الشريفة للاجماع بل الضرورة على حجية جملة من الظنون في الشريعة [illegible]
كلام المصنف في شرح المختصر فانه قال ما ذكره لا عموم له في الاشخاص ولا في الازمان اي قابل للتخصيص [illegible]
[illegible] وفيه نظر اما اولا فلان استعمال الظن في الشك بالمعنى المتعارف غير معهود [illegible]
بل كونه من افراد الشك لا يقتضي صحة استعمال لفظ الظن في الشك بالمتعارف على انه قد يقال لا شك في
صحة استعمال لفظ العلم في الظن [illegible] في تعريف الفقه الذي [illegible] من باب الظن [illegible] العلم بالاحكام الشرعية
الفرعية فلو صح استعمال لفظ الظن في الشك [illegible] استعمال لفظ العلم في الشك وهو باطل بالضرورة فتد واما ثانيا
فلان غاية ما يقتضي الآية الشريفة للاجماع لا يستلزم حمل لفظ الظن على الشك بل غاية ما يلزم ارتكاب التأويل في
الآية الشريفة وهو كما يمكن بحمل الظن على الشك كذلك يمكن بتخصيص عموم الآية بما خرج الظنون التي ثبت حجيتها
شرعا منه فيعمل بجميع ما لم يثبت تخصيصه فيكون اصلا في الحكم بالمنع من الظنون التي لم يثبت حجيتها شرعا وهو
المدعى ومن الظاهر ان هذا التأويل اولى [illegible] بوجوه احدها انه تخصيص ولا كذلك حمل لفظ الظن على الشك
فانه على تقدير صحته مجاز ومن الظاهر ان التخصيص [illegible] من المجاز وثانيها ان الحمل على الشك لا يخرج الآية
الشريفة عن [illegible] الاجماع ايضا لان كثيرا من الاسباب الشرعية التي لا تفيد العلم ولا الظن بالواقع معتبرة شرعا
كيد المسلم وشهادة العدلين [illegible] ومن المعلوم ان ارتكاب
تخصيص [illegible] اولى من ارتكاب [illegible] وثالثها ان الظن من معظم المحققين [illegible] التخصيص من المجاز المذكور

بل لم نجد احدا من المفسرين ولا من غيرهم لاحينا ولا ان الحار ... انه لا يد الشريفة لا ينهض باثبات عدم حجية الظن
الذي هو ظاهر الكتاب والسنة او من امر حجية كخبر الواحد بناء على دلالة ايتي النبأ والنفر على حجيته كما عليه جماعة من
محققي الاصوليين لوضوح المعارض بين الامرين فيلزم الترجيح للمرجحات باعتبار الدلالة والسند والخارج وهي
فلا يكون نص هذه الاية الشريفة ويكون مع معارضها فلا تبقى الاحتجاج بهذه الاية الشريفة على عدم حجية مطلق الظن
الذي لم يقم القاطع على حجيتها وعدم حجيتها بالخصوص ... ما ذكره جمال الدين الخوانساري في جملة
كلام له لا يبعد حمله على ان الظن لا يغني من الحق اي الثابت المعلوم ولا يمكن نيل الحق لاجله كما هو له وجه ولا يقبل
جواز عدم التمسك به مطلقا انتهى وفي مجمع البيان الحق معناه العلم اي الظن لا يغني من العلم شيئا ولا يقوم
مقام العلم وفي التفسير الكبير للرازي يعني ان ايمانهم اي الحق الذي هو حقيقة الشيء وما هو عليه بالعلم اليقيني
لا بالظن والتوهم انتهى وفيه نظر ... ان الملاك لا به مقيد بالادلة القطعية الدالة على اصالة حجية
الظن في نفس الاحكام الشرعية والمطالب الفقهية على ان الحكم المستفاد من الظن الذي قام الدليل القاطع
على حجيته لا يكون مظنونا بل يكون مقطوعا لان الظن في طريق الحكم لا في نفسه ... ان ظنية الطريق لا ينافي علمية
الحكم ... في الكتب ... ابطال القياس على ظاهر الكتاب التي تقتضي
بطلان الظن ... ولا تقف ... لان من ذهب الى القياس ... العلم وهو ...
العبادة بالقياس ... العلم لا الظن في ... القياس ... ولا تقف
وان ... الاية ... بالقياس لا بالعلم ... العلم ... الكتاب وانما ظننتم
علينا ان نعلق الاحكام بالظنون ... الحكم عنده معلوم وان كان الظن ... الظن على الوجه
الذي بيناه في العمليات وفي النهاية ... على وجوب العمل بالظن المستند الى
القياس ... ان هذه الصورة ... الصورة ... عليه الحكم فاعلم قطعا انه مكلف
بذلك فحينئذ يكون الحكم معلوما لا مظنونا ... في الاحكام الجواب انا نقول بموجب الايتين وذلك لانا
اذا حكمنا بمقتضى القياس عند ظننا به حكمنا بكونه معلوما لوجوب ... بالاجماع لا انه غير معلوم ...
ايتي ... ان المجتهد لا يعمل بالظن لان العمل بالظنون وجب العمل في الظن ...
عليه انتهى ... على هذا ... ما حكيناه عنه سابقا وفيه نظر لمنع دلالة

الادلة

الادلة على العمل القياس ... قطعية الحكم ... وحينئذ الحكم ... ولا يكون مخالفة
للقطون لا للمصالح ... ان الحكم مظنون كذا وجوب العمل ... الظن وفي الثاني ان ما ذكره من ان المجتهد
لا يعمل الا بالظن ... بانه لو تم ذلك ... ان المعلوم المقطوع به وجوب العمل بالغلبة على ظن المجتهد وهو
... لا يلزم من القطع بوجوب العمل ... الظن حصول العلم القطعي ... الظن والكلام فيه لا في
الاول فان قيل المراد من العلم بالاحكام الشرعية في تعريف الفقه العلم بوجوب العمل عليها ... لا يستقيم لانه يؤدي الى
الفساد لان ... العلم بالاحكام الشرعية لابد ... العلم بوجوب العمل بالاحكام لا مطابقة ولا تضمنا ولا
التزاما ولو سلم ... لكان العلم ... بوجوب العمل بالاحكام مستفادا من الادلة الاجمالية في
الفقه ومسائله ... من الادلة التفصيلية ... لو كان الامر كذلك لكان التفسير بوجوب العمل يقتضي
... الفقه ... الواجبات ... ان المراد وجوب العمل ... وجبة علم بوجوب
العمل ... لان الدليل ... في صورة ... فلا يتحقق العلم
ولو سلم ... ان يكون المراد ... وجوب العمل بالاحكام الوجوب والندب والكراهة والاباحة
وهذه ظلمات بعضها فوق بعض على ان كون ... طريقا للحكم الشرعي وكون الحكم مظنونا منه ما يجب العمل به
... المسئلة ... النزاع كما عرفت انتهى ... انه ... من علم ان يتبعون الا الظن
... سلطان المحققين ...
... ان ... الذم ... اتباع ... الظن ... في اتباع الظن ... الفاضل ...
في الحاشية ... اليه ... ان ... الاتباع في الظن
بعيد جدا بل معلوم خلافه ... على الذم عليه ثم ... في الجواب ... ان
الذم في هذه الاية انما هو للمشركين ... من بنية المشركين ... الاصنام ...
... الظن ... علم ... اتباع الظن ... ولا ... فيه
في ... اصول الفقه ... وما ... الا ظنا لكن ...
بعد ذلك ان الظن لا يغني ... من الحق ... الشارح انتهى
... الله ما لا تعلمون ... القياس في المعارج ...

... الحق والسنة ... وفيه نظر ... في سورة بني اسرائيل ولا تقف ما ليس لك به علم فقد
استدل على ... بطلان العمل بالقياس ... والمبادي ... الحق والسنة ... في مجمع
البيان ... جماعة من اصحابنا ... العمل بالقياس ... لا يوجبان
العلم ... عن اتباع ما هو غير معلوم ... وفيه نظر ... انا لا نحتمل اختصاصها بالاصول
... في المسائل ... وفيه نظر فان ...
اللفظ ... الفقه في
الاحكام الشرعية ... التخصيص ...
ولكن هذا لا ينفي ... بالمراد ... العام المخصوص حجة في الباقي ... الاية على
هذا التقدير لا يكون ... ومنها ما ذكره جماعة من الكتب في
الجواب ... لامكان استفادة الاحكام ... وقال ...
... ما ذكرنا ...
ما تقدم ... الوجه الرابع ...
... التكليف ... العلم ...
... سلطان المحققين ... بالتخصيص بالنهي ... في حاشية المعالم ...
... بالظن على ان ... في الخطاب ان يكون ...
... العلم ... الازمان ...
... العلم ... الايات ... المذكورة الدالة على وجوب
اتباع الظن وفيه نظر لان تخصيص هذه الايات ... بالايات المذكورة ...
... ما حكيناه عنه سابقا وفيه نظر فانه ...
... المذكور بالخطاب ... وان كان
... الحكم المستفاد من هذه

الخطاب

الخطاب اما اولا فلانا ... الاحكام الشرعية ... الاهليات فيه نظر واما
ثانيا فللقطع بان ... الخطاب ...
علم ... في اصول الدين ولا في الموضوعات العرفية ولا في الاحكام الشرعية الوضعية مع عدم انسداد باب
العلم ومن المقطوع به ان جميع هذه الامور ليست من خواصه ... فلا ...
... الخطاب ... ليس من مقتضى الخطاب بل من دليل خارجي ...
يكون ذلك ... الحكم بالاشتراك ... على مدلول الخطاب ...
... الجواب ومنها ان ... مجمع البيان والصافي ان ... جماعة كثيرة من المفسرين ...
... ولا ... ولا علمت ... عن ابن عباس وقتادة
... لا تقل ...
الاصل انه عام في كل قول وفعل ...
يجوز ان ... ولا ... انه يجوز ان ... ولا ... الا ما تعلم انه يجوز ان ...
لا ... علم ... ليس لك به علم ...
... ما ... سلطان المحققين ...
... البيضاوي ...
...
... العلم ... الظن المستفاد ...
... الظن في الايات ... والوهم ...
انتهى وفيه نظر ... الذين يعلمون والذين لا يعلمون ...
فلو كان ... العالم ... الاية الشريفة ...
... هذه الاية وسائر الايات المتقدمة قوله تعالى في سورة النجم ... من علم الا اتباع الظن وقوله
تعالى في سورة النجم ان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس وقوله تعالى من سورة الجاثية ثم جعلناك على شريعة
من الامر فاتبعها ولا تتبع اهواء الذين لا يعلمون انهم لن يغنوا عنك من الله شيئا وفي جميع ما ذكر منها

جملة من الاخبار احدها خبر مفضل ابن عمر قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول من شك او ظن فاقام على احدهما فقد حبط
عمله ان حجة الله هي الحجة الواضحة ومنها صحيحة ابن مسلم الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث طويل قال ومن عمل للحق بالنظر
والمتبع الظن لعله ان فاد ومن عمل بذلك في فصل اليقين ومنها ما رواه في الوسائل عن ابن علي ابن
شعبة في تحف العقول عن النبي صلى الله عليه وآله قال اذا ظننت فلا تقض واذا ظننت فلا تعص ومنها ما رواه في الوسائل عن
البرقي عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عليهما السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اياكم والظن فان الظن اكذب الكذب
وجواز الفتوى بالرأي وعدم جواز القضاء بغير علم وعدم جواز العمل من غير علم كرواية عبيدة وخبر مفضل بن مزيد
وخبر عبدة السلماني وخبر عبد الرحمن بن الحجاج وخبر موسى بن بكير وخبر اسماعيل بن الجزار وخبر عبد العزيز وخبر
هشام بن سالم وخبر علي بن جعفر وخبر ابن فضال وخبر سعد بن صدقة وقد حكيت جميعها في كتاب هداية الابرار
احصيها من المشايخ قاعدة لظهور عدم القائل بالفصل بين جميع موارد الشك والظن وان لم يصرح بالمنع من
خصوص الظن لكنها بعمومها شاملة لها فان غير العلم ثم لعدم حجيتها الشك والظن في العموم كما هنا وقد يمنع
من خصوص هذه الاخبار لافادة المدعى اما اولا فلانها ليست متواترة ولا محفوفة بالقرائن القطعية فهي ليست
اخبارا مقطوعا بها بل من اخبار الاحاد التي غايتها الظن بالصدق ولا يمكن حجيتها الا على تقدير اصالة الحجية للظن فلا
يجوز منعها اذ ما يلزم من حجيته عدم حجيته لا يكون حجة ثم ان ادعاء ان هذه قطعية الصدور كما توهمه جماعة
او ان الظن الحاصل من اخبار الاحاد من الظنون المخصوصة التي قام الدليل القاطع على حجيتها بالخصوص كظواهر الكتاب
لم يجد ما ذكر لكن الامر فيه باطلاق فتدبر واما ثانيا فلان هذه الاخبار لا تبلغ لمعارضة الدليل القاطع الدال
على اصالة حجية الظن في نفس الاحكام الشرعية الفرعية فيجب تخصيص اطلاقاتها بغير هذا الجزء ومنها انعقاد
الاجماع على ان الاصل في الظن عدم الحجية وان الواجب في كل ظن شك في حجيته كالظن المستفاد من خبر الجملة
من الشهرة ومن الاستقراء الحكم بعدم حجيته وقد اشير الى هذا في جملة من الكتب وفي بعض مؤلفات السيد الاستاد
انها الشهرة مبنى على اعتبار حجية الظن مطلقا ليس ذلك من مذهبنا وان اوهمه بعض العبارات والحجة
عندنا ليست الا اليقين او الظن المعتبر شرعا وهو المنتهي الى اليقين نطق به الكتاب وفي بعض مؤلفات جدي
في جملة كلام له واتفق اجماع المسلمين على ان الظن في نفسه ليس بحجة ولذا كل من يقول بحجية الظن يقول بدليل ظن
تم ولا مناص عنه ومقابله بعدم الحجية وقال ايضا في مقام لمعرفة ان الاصل عدم حجية الظن وهو اتفاق

جميع

جميع ارباب المعقول والمنقول الى ان يقول بحجية الظن فيما ثبت بدليل الى بده كما لا يخفى على المطلع وقد صرح الزبدة الحرص
قال الاصل في حجيته من اهل الخلاف في ترجيح اليقين لخلاف في اصوله وهل الظن الامرين على حكم واحد لان
في ترجيح الادلة عندنا كما سوله في اقطاعية منها او لقطاعية وعندنا لا حجة فانا نرجع الى العلم بكل ما منه في الامرين يرجع
الاصل والفرع يمكن وانما الظن لا يجادل في شيء من ذلك ولا الاجتهاد المفضي الى الظن دون العلم والشيعة
الامامية مطبقة من شيعته على ان ما لم عاد الترجيح كما لم يتفق الاصول في الاحكام وفي الواقعية في عين الاجتهاد
والشك في الظن شك لاعتبار مطلق الظن وهو ما احتج به بعض الفضلاء ومن قوله ان في الحصول لنا من تتبع
اثار العلماء انهم كانوا يعملون بكل ما حصل لهم الظن بانه مراد المعصوم سواء كان منشأ حصول هذا الظن رواية صحيحة
او لا اسند وكان سنده اعتبرنا ذلك ويلزم على هذا ان لا يكون العلم باحاد الرواة معتبرا اليه اذ رب حصل لهم الظن
من رواية هي في غاية الضعف ولا يحصل من رواية من هو في غاية الثقة والجواب كانهم على العلماء بكلما حصل لهم
الظن بل الظن من جهة الفقهاء هو حكمهم على الاعتبار القطعيات مكلام السيد المرتضى وابن ادريس وابن زهرة من عدم العمل
بالظنيات كما لا يخفى على من له ادنى تتبع ولكن هذه الاخبار الضعيفة باصطلاح المتاخرين كان صحيحا عند القدماء
وقد رد الفاضل عبد الله كان وان منع من حكم ما حصل لنا الظن بانه كلام المعصوم ومراده او فعله او تقريره
سواء كانت الرواية صحيحة السند او لا مسندة كانت او مرسلة مضمرة كانت او منقولة الى غير ذلك لانا علمنا بالتتبع
ان علمائنا السلف كانوا يعملون بما حصل لهم الظن بانه مراد المعصوم مطلقا ولا ملاحظة الى العلم
باحوال الرواة وقد قال ذلك الحاكي قال شيئا ان السلف كانوا يعملون بما ظنوا انه مراد المعصوم باطل بل
بينا اما اولا فلان كثيرا من العلماء منعوا من العمل بخبر الواحد وعللوه بانه لا يفيد الا الظن كالقياس ونحوهم
المتتبع ومكنه يمكن نسبة العلماء الظن اليهم بهذا مع انه بلا مرية ظهر لمن تتبع كلام ابن ادريس والسيد المرتضى في الكتب
الاصولية كالذريعة وغيرها واما ثانيا فلان لا اطلاع على العمل بالمظنون اجماع ودخول قول المعصوم او تقريره
رضاه مما لا سبيل اليه عادة لا نرجع الى ان علمهم على العمل بما هو مظنون لنا على ان علم باحاد من غير ان يفيد العلم الا
في قليل من المسائل نادرة وايضا شعري كيف حصل العلم بالاجماع السلف على العمل بالمظنون انه مراد المعصوم
انه لم ينقل احد من العلماء ان السلف كانوا يعملون الظن انه من المعصوم سواء كان الراوي عادلا او فاسقا بل المنقول
خلافه كما علمت وقد ورد من العمل بالكتب الموضوعات واخبار جماعة لم يثبت عندنا توثيقهم لا يدل على حجيتهم

او حصول القطع بالقرائن وغيرها في هذه المواضع المخصوصة كما اخبار الثقات ممنا لكن عدم ثبوت التوثيق عندنا
لا يستلزم عدم ثبوته عندهم بل ثبت التوثيق عندنا بشهادة العدل او عدلين انه كما يستلزم انتفاء التوثيق عندهم كما لا
يخفى وكيف يمكن الحكم بمجرد هذا بانهم كانوا يعملون بالظن مطلقا مع ورود النصوص المانعة منه وتصريح جمع من فحول العلماء
بعدم العمل وحجية جواز العمل بقول الذين ثبتت عدالتهم من علماء الذي لا يعمل الا بالظن بل بما ثبت
حجيته حجة على المحقق فان غاية ما يستفاد من كلام هؤلاء ان الظن بنفسه ليس بحجة كالعلم فلا اصالة في الحجية
الا الحجية وقد ان الحجية لا يحتاج الى دليل بل الظن محتاج في حجيته الى دليل قطعي ومع عدمه لا يجوز الاعتماد عليه الى غير ذلك
كان في الاصل في مقام كان في نفي الاحكام الشرعية والمسائل اللغوية والموضوعات من اعتمد على ظن فلا بد من الحكم
الا ان يتبين سواء كانت من الاصول او الفروع او الموضوعات لا بد ان يكون القيام دليل قاطع على حجيته ولو بوسائط في
ملاحظة مقدمات عديدة فلا بد في كل امر من الاعتماد على القطعي واليقين وان كان ما يعتمد عليه ابتداء امرا
ظنيا او ثبت حجيته بالعلم ولو كان شكا وهذا الاصل ما لا فرق بين اصول الدين وفروعه فيكون جميع امور الدين
قطعية ويكون الاصل الاول الى عدم حجية الظنون وهذا شيء يشهد به صريح العقل ومع ذلك هو متفق
عليه بين الامامية بل عامة المسلمين بل الملل بل كافة العقلاء فان من المتفق عليه ان العقلاء ولو كان
عاميا ضعيفا لا يجوز الاعتماد في امور الدين من غير انها على محض الظن من غير انتهائها الى القطع واليقين والقرآن
الايات والاخبار الواردة بذم الظن ويعين العلم مورد هذا القسم من الظن يصح العلم لكون قوم الاعتماد عليه من
البديهيات ولكن غاية ما ثم ما ذكر ان الاصل الابتدائي في جميع الظنون المتعلقة بجميع المطالب عدم
الحجية وعدم جواز الاعتقاد وعدم تعبد كما ان الاصل في جميع اقسام الشهادة ويد المسلم عدم جواز الاعتماد
وهذا لا ينافي ما حكي من ان الاصل في نفس الاحكام الشرعية بعد انسداد باب العلم بها بالنسبة الى المجتهدين
بعد استفراغ الوسع حجية الظنون التي لم يقم الدليل القاطع على عدم حجيتها لقيام الدليل القاطع على هذه
الكلية وسيأتي الاشارة اليه انشاء الله تعالى تخصيص الكليات احق هو اخص منها وانقلاب الاصل بالاصول اخرى
عن مرتبة الشريعة وقد يقال ان اصالة الحجية شهادة العدلين ويد المسلم وغيرهما ذلك مما لا يكاد يحصى ولا يمنع انعقاد
الاجماع على بطلان هذا الاصل لنا نرجع باب الظنون وعلى سلامة الاصل في ذلك من جميع الموارد الا في الظنون
التي قام الدليل على حجيتها بالخصوص كالظن الحاصل من ظاهر الكتاب بل ربما يدعى الاجماع وعلى الاصل المذكور

وذلك

وذلك لوجهين احدهما ان المعتاد من الاصحاب يعتمدون على روايات كثيرة كالصحيح بالمعنى المشهور والحسن والموثق
والموافق للمشهور ونحو ذلك وعلى ظنون عديدة متعلقة بالروايات واحوال الرواة وغير ذلك ونقطع بانهم لم
يقم دليل قاطع من الادلة الاربعة على حجية تلك الظنون بالخصوص فلعلهم الوجه الا اصالة حجية الظن وبالجملة من
يتتبع طرائق الاصحاب في مقام استفادة الاحكام الشرعية من مداركها ولاحظ كتبهم الفقهية الاستدلالية يقطع
لما ذكرناه وان كان جملة من كلماتهم ما في ذلك منع ومانعها انما الظن بل المقطوع به ان كلهم يقولون بالانسداد ثبتا
العلم بمعظم الاحكام الشرعية الفرعية وبقاء جميع التكاليف الاطية اصولها وفروعها وبعدم كفاية الظنون
المخصوصة التي دل القاطع على حجيتها بالخصوص الا على معظم تلك الاحكام لقلتها في الغاية بل قد يدعى قد
ما لم يكن كما سيأتي اليه الاشارة يقولون باصالة حجية الظن في الظنون فكلها وقد حقيقة تلك المقدمات المقطوع بها
يلزمهم القول بهذا الاصل من باب الاجماع المركب فتدبر ومنها ما ذكره جدي فقال انه ظن ان الرجل امر بحكم شرعي
اخر وكونه هو حجية او موضوعا يدل عليه ايضا انتهى وفيه نظر ومنها ما ذكره جدي ايضا فقال وايضا ظن
الرجل امر بحكم الله امرا اخر وكونه هو بعينه او موضوعا عيناه الى غير ذلك بل يجعل هو اياه او موضوعه شرعا ومنها
ما ذكره جدي ايضا فقال ان الظن الذي يحصل من القياس والاستحسان وامثالها ليس حجة عندهم وفاقا لانه
كان منهيا عنه في زمان الائمة عليهم السلام والمعلوم لا وقت لكذا بعد ومنها ما ذكره جدي قدس سره ايضا فقال ان
العقل يمنع من الاتكال بمجرد الظن في الصحة والفرج والانساب والاموال وغيرها ومنها ما ذكره في جملة
من الكتب فقال انه محال ان العقل يمنع من الاقدام على ما لا نأمن ان يكون مفسدة فلم وجب العمل بقوم ربما
من المفسدة وفي المعادي لكن الظن حق علي ولا يعمل به الا مع وجه ولا دلالة تدل عليه وفي كون لا يجوز
التعويل في خبر الواحد على الظن مع القدرة على العلم لقضاء العقل بقبح سلوك طريق لا يؤمن معه الضرر
مع التمكن من سلوك ما نفي معه الامن ومنها ما ذكره في بيان الاحكام في مقام ذكر ادلة المانعين من
العمل بخبر الواحد فقال ان الاصل برائة الذمة من الحقوق والعبادات وتحمل المشاق وهو مقطوع به
فلا يعمل عنه بالظنون الذي يجوز ذلك ثم اجاب عنه فقال الجواب عنه من وجهين الاول ان البرائة
الذمة وان كان مقطوعا به لكن التكليف في الامر الشغل محتمل وان لم يكن بينا سبيلها لقد من
الذمة عن الواحد لا يكون مع مقطوع به بطلان الثاني انه منقوض بالشهادة والفتوى انتهى وفي ان

واما ان الرواية ضعيفة بعده ومنها ما ذكره في الذريعة فقال في تصحيح خبر الواحد الصحيح ان العبادة بها وردت
بخبر الواحد والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه انه لا خلاف بيننا وبين مخالفينا ان العبادات يصح
خبر الواحد والعمل به طريقه الشرع والمصالح ويجري مجرى سائر العبادات الشرعية في اتباع المصالح والمفسد
عند التكاليف اذا فقدنا في ادلة الشرع ما يدل على وجوب العمل به علمنا انتفاء العبادة به كما نقوله في سائر
الشرعيات والعبادات الزائدة على ما اثبتناه وعلمناه وعلى هذه الطريقة نقول كلنا في نفي صلاة زائدة
وصوم شهر زائدة على ما عرفناه ونفي من يدعي النبوة ولا معجز على يده ليس ينبغي لاحد ان يقول انما
علمت نفي الصلاة زائدة على الخمس وصوم زائد وصيام من زائدا على شهر رمضان بالاجماع لانا نعلم انهم
لم يجمعوا عليه وخالف بعضهم فيه لكان المعول في نفيه على هذه الطريقة التي ذكرناها وقد بينا صحة الاعتماد
على هذه الطريقة وابطال شبهة من اشتبه عليه ذلك في مواضع من كلامنا واستقصيناه ويمكن ان يستدل
على هذه الطريقة بعبارة اخرى وهو ان نقول العمل بخبر الواحد لا بد ان يكون تابعا للعلم فاما ان يكون
تابعا للعلم بصدق الخبر او تابعا للعلم بوجوب العمل مع تجويز الكذب وقد علمنا ان الخبر الواحد لا يحصل
عنده علم بصدقه فلا محالة فلم يبق الا ان يكون العمل به تابعا للعلم بوجوب العمل واذا لم نجد دليلا على وجوب العمل به
نفيناه وقال في جواب المسائل التبانيات اعلم ان العبادة بذلك لو وقعت لكان عليها دليل شرعي كسائر العبادات الشرعية
واذا كنا قد تاملنا ادلة الشرع فلم نجد ما يوجب ذلك علمنا في هذه المواضع وجب نفي العبادة به كما نحكم على سائر ما يدعى من الشرعيات
وما ادعوه من الطرق في ذلك ليس مما نفيناه وقد بينا دلالة عليه وقد اعتمدنا على مثل هذه الطريقة في نفي
التعبد باخبار الآحاد انتهى وقد اشار الى ما ذكره في العدة والغنية فقالا اولى ما يقال في ابطال العمل بخبر الواحد
عقلا ما اعتمده السيد على بطلان قول من اثبته في العقل بان ما دل على ذلك وقد استقرينا ادلة العقل فلم نجد فيها
ما يدل على وجوبه فينبغي ان لا يكون واجبا وان يكون باقيا على ما كان عليه واذا كان الشريعة تتبع الصلاح
المصالح فاذا لم نجد ما يدل على جواز العمل بخبر الواحد في العقل ينبغي ان يكون مبقيا على ما يكون عليه في العقل من
الحظر او الاباحة وهي الثالثة في العقل والتعبد به لم يرد في الشريعة بالعمل بالقطع وفيما ذكرناه لان
ما يفتقر نفيه الى دليل فان عدم دليل اثباته كاف في القطع على انتفائه وكذلك اتفق الكل على نفي
وجوب صلاة سادسة في اليوم والليلة وصوم شهر ثان وحج بيت غير البيت الحرام لان ثبوت ذلك يفتقر الى دليل

ودليل الاثبات مفقود على الشرع واذا انتفى ذلك وكان القياس ايضا مفقودا به ثبوت التعبد والعمل به في الاحكام الا دليل شرعي كتاب او
الاصول الشرعية لان التعبد بالجميع يتبع المصلحة ولم نجد في الشرع ما يدل على ذلك وجب نفيه وقال في الحج عن خبر الواحد
المتعبد بالعمل بخبر الواحد لم يرد الشرع به واذا انتفى ذلك انتفى العلم لان العمل لا بد من كونه تابعا للعلم فاما ان يكون
ههنا تابعا للعلم بصدق الخبر او تابعا للعلم بوجوب العمل مع جواز الكذب واذا كان العلم بصدق الخبر مرتفعا لم
يبق الا العلم بوجوب العمل فاذا كان ذلك مفقودا على الدليل الشرعي علم انه لم يكن ثابتا شرعا الى ان قال
ما يحصل هذا الظن باسباب آخر من اهل المذهب او التعصب او الحسد ونحو ذلك كما هو محسوس من اهل هذا الجيل
الطبع والمرجوح اللذين لاختلاف الناس في هذه الاسباب فيجب ان يكون الظن الذي يجوز العمل به مضبوطا بان يكون
ناشيا من الكتاب والحديث الصحيح او مطلقة لو ثبتت حجيته مطلقا بل الحق ان العمل بهذه الادلة ليس عملا بالظن بل
بكلام من يجب اتباعه غاية الامر الاكتفاء بالظن الحاصل منه هذا الكلام الحق يجب اتباعه انتهى وفيه نظر ظاهر بل
هو في غاية الضعف والاحتياط ان فيه وجوها منها ما ذكره في المعالم لاثبات حجية خبر الواحد فقال الرابع ان باب العلم
القطعي بالاحكام الشرعية التي لم يعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت عليهم السلام في زماننا منسد قطعا فاذا
انسد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة متفاوتة بالقوة
والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الآحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل
بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها انتهى اما المقدمة الاولى فلوجوه الاول ان ادلة الاحكام الشرعية منحصرة
باتفاق المحققين من المجتهدين في الكتاب والسنة والاجماع والعقل ومن الظاهر ان شيئا من ذلك لا يفيد العلم
بالاحكام الشرعية اما الكتاب فلانه وان كان قطعي السند ومتيقن الصدور الا انه ظني الدلالة لان دلالته على الحكم الشرعي
انما هي بالالفاظ ودلالة الالفاظ ظنية لاحتمال التجوز والاشتراك والتخصيص والاضمار والنقل والنسخ والتقديم
والتاخير والتاكيد والترادف على انا نمنع ان جميع ما يتعلق بالاحكام الشرعية من الكتاب قطعي السند وذلك
لان ما اختلف فيه القراء السبعة وغيرهم لا يمكن القطع بدعوى تواترها كما عليه جماعة والحاصل ان معظم
الاحكام الشرعية لا يمكن استفادته من الكتاب اصلا وهو واضح لا ريب فيه واما ما يمكن استفادته منه فنه ما
ما اختلف فيه القراء وهذا مما لا يمكن القطع لعدم العلم بحجية القراءة بناء على عدم ثبوت القراءات المختلفة
ومنها ما اتفق عليه القراء وهذا وان كان قطعي السند الا انه ظني الدلالة فلا يحصل العلم بالاحكام الشرعية

في مقام الاحتجاج على المقدمة الاولى اذا المجمل الموجود منها ما لا يفيد الا الظن وبعض السنة المتواترة في انقطاع
طرق الاطلاع على الاجماع من جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة لا تفيد الا الظن وكون
الكتاب ظني الدلالة ثم قال لا يقال الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة مقدمة خارجية
وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب
المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تاخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة
باشتراك التكليف فيجوز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك
في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا سائرها على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر
الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال لا يبقى القطع بالحكم انتهى واورد عليه سلطان العلماء في حاشيته فقال قوله
من قبيل خطاب المشافهة الخ هذا في مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت لا يتحقق تامل وقوله وقد اقترن ببعض
الخ يمكن ان يقال انه لا يتدرج على خلاف الظاهر معلوم فيكون الحكم المستفاد من القرآن الخ معلوما والحاصل انه
ان لم يقترن ببعضها الخ مما يدلهم على ارادة خلافها فالظاهر كان معلوما وان اقترن مما يدلهم على خلاف الظاهر
كان خلاف الظاهر معلوما الا ان يقال لعلهم كانوا يجوزون قيام ما يقترن به القرائن بسبب الغفلة ان يكون هناك
قرائن مع غفلتهم عنه فيبقى القطع بارادة الظن بقيام هذه الاحتمالات فتامل في عبارته وقوله فيحتمل الاعتماد
الخ لا يخفى انه على هذا الاحتمال لا اختصاص لاحكام الكتاب بالموجودين في زمن الخطاب وان كان كلها من جنس
خطاب المشافهة ان تعلقه بعموم الخطاب لغير يكفي ان يقال انه مع قيام هذا الاحتمال لا يبقى القطع ولا وجه
لهذا التطويل بالآخر بعد التامل في ذلك الخ انتهى وفيه ان الدعوى لان الكتاب المجيد على جميع
الاحكام الشرعية العرفية ظنية الدلالة وتمسكه عنه كثير لا يفيد القطع عادة بالحكم الشرعي
كما يفيده المتواتر من السنة بل لو قيل ان كل اية من آياته لو تظافرت على حكم شرعي فرعي يفيد القطع بحكم
شرعي فرعي آخر فان قوله تعالى اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا وقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله تعالى واعلموا انما غنمتم فان لله خمسه الآية
وان كانت قطعية الدلالة في الجملة مفيدة للقطع قطعا لكن سائر آيات الاحكام لم يحصل القطع الحاصل هنا
عادة كالقطع الحاصل من المتواترات والتجربيات والحسيات والاستقرائيات ونحوها مما يفيد العلم الحقيقي لانتفاء

فيترتب عليه ما يترتب على العلم عند العقلاء بالضرورة والشبهة المنطقية لا تمنع عادة كون العادة بالضرورة لم يحصل انه حصول
العلم العقلي كالعلم الحاصل من الاشكال الاربعة وغيرها من سائر القياسات المنطقية والبراهين العقلية وذلك بين لمن ادعى ان
المقصود حصول العلم بالحكم الشرعي من اي شيء كان ولا اشكال في حصول العلم العادي بالحكم الشرعي اصليا كان او فرعيا من
القرآن المجيد وهذا القول محقق الاعلام على انه لا يدل الادلة على الاحكام الشرعية مطلقا ولا وقع فان نصوصهم تدل
في مواضع على انه يحتج به في الاحكام الشرعية الاصلية ومن زمن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام الى يومنا هذا الى غير
الكتاب وما ذلك الا لكونه قد يفيد القطع ولو عادة بالحكم الشرعي فتامل واما السنة فلان الموجود منها المروي من طرق
العامة والخاصة لا يستوعب جميع الاحكام الشرعية بل كثير منها خارج عنه والتعليل عليه دلالة ام وهذا لا
يستريب فيه من له تتبع في المسائل الفقهية خصوصا فيما يتعلق منها بالمعاملات فان الروايات المتعلقة بها في غاية
الندرة وكثير من مسائلها خالية عن رواية متعلقة بها والذي يستفاد منه الحكم الشرعي فكثير منه الحاجة اليه بخلاف
بعض ذلك بالدين والمذهب والمجمع عليه والذي لا يتعلق به عادة فكثير منه يحتاج عند قيام الدليل القاطع عليه
والذي لا يحتاج عند قيام ذلك على حجية غير قطعي السند وقطعي السند وكلاهما لا يوجبان القطع بالاحكام الشرعية اما
الاول فقد ذكر معظم الاخبار الموجودة في زماننا من هذا القبيل واما ما توهمه طائفة من الاخبارية من
ان جميع الاخبار وجميع الاخبار المذكورة في الكتب الاربعة قطعية السند معلومة الصدور فهو مما لا يخفى فساده
كما بيناه في محل آخر واما قطعي السند فلكونه ظني الدلالة لان دلالته بالالفاظ ودلالة الالفاظ ظنية وما هو
ظني الدلالة لا يفيد العلم ومنه نقل كلام المحدث الصالح المازندراني في الجواب عن ذلك انه لعل السنة المتواترة
ثم لان الاحاديث المتعددة الموافقة كثيرة نقلت من الاصول الاربعمائة ومن اصل الاصول المجمع عليها
هذا الزمان والقول بان الاصول الاربعمائة مستندة الى الائمة عليهم السلام والتواتر لا يحصل بالتعدد فهو بان العدد
عندهم من التواتر بل المعتبر حصول العلم بجهة النقل ولا يخفى على المنصف ان هؤلاء الثلاثة اذا اتفقت
رواياتهم مع تسلسل المتون او اتفقت المتون مع اختلاف السند يحصل العلم بالتواتر اما لفظا او معنى
سيما المحمدون الثلاثة الذين ذكروا انهم اخذوا من عدة كتب من الاصول المدونة في الاحاديث لان العادة قاضية بان
هؤلاء مع كمال دينهم وشدة احتياطهم في الدين ووقوفهم على الفتنة الناجية لا يكذبون في ذلك ولا
يتعمدون الكذب على الله ورسوله واما القول بان دلالة الاخبار كدلالة الآيات الكريمة ظنية فلا يضر لان الحكم

تايد عنه ان وجوب العمل موقوف على التواتر لا على قطعية الدلالة لانهم يقولون اذا ثبت بالنقل المتواتر علم انه كان من مذهب

ابنا [illegible] وان كان ظنيا لا يلزم من اعتبار هذا الظن الحاصل بالاحاد مع حجيته ان لا يكون الاصل [illegible]

دخول الاجماع فلا نحصل في زمن الغيبة على وجه يفيد العلم وبضاء الحجة [illegible] عادة هو مذهب جماعة من اهل التحقيق

واما الثبوت بعلم ظهور الخلاف وعدم جماعة فلا يفيد العلم بلا شبهة لا يكفي [illegible] المنزح من حصول الاجماع

في زمن الغيبة ولهذا ان معظم الاحكام الشرعية الفرعية يستفاد من الاجماع المركب وانكاره [illegible] فلا يكون عوى

[illegible] المعلوم من الاحكام الشرعية ضروري الدين او المذهب لا فانقول لو سلم ما ذكر لا يلزم من تحقق الاجماع المركب

كون الحكم قطعيا لان ثبوت الحكم بالاجماع المركب يتوقف على [illegible] مقدمة اخرى هي اخبار الاحاد لا الكتاب [illegible]

[illegible] الظنيات ومن الظن انه اذا كان [illegible] مقدمات القياس ظنية كانت النتيجة ظنية لا قطعية

[illegible] في رسالته في الاجتهاد والاخبار الفصل الرابع في [illegible] كلام له

على ان [illegible] وان كان علما الا انه لا [illegible] في المسائل الا [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

اعتبار الظن

والمراد بعدم الخلاف

لايجوز خلوها عن المادة وقد شرح المختصر للعضدي ان القرآن والمتواتر لا يفيان بالاحكام بل لا يفيان ... [illegible]

للقطع ... [illegible]

فلا يفي باثبات ... [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

في احكام الشرعية موقوفا على الشرع لانه لم يخلو من الفقه وكونها متشرعين ومن لحقه منهم من بعد عصرنا في الدين وما اجمع عليه المسلمون
فظهر من الاخبار المتواترة وسد باب العلم بتفاصيل تلك الاحكام قطعي وجداني وشرح شيخنا على المعالم بعد الاعتراض
على صاحب المعالم من دعوى انحصار القطعي في الضروري انهم هذا القدر من العلم لا يكفي للتكاليف والاحكام الشرعية التي
نقطع بثبوتها وبقائها الى يوم القيمة مع عدم التعيين بعد ما تعين ان العلم بها الا القدر الضروري ومن الدين
او المذهب لا يكفي لسائر الاحكام الشرعية فلا بد من اعتبار الظن لعدم التكليف بما لا يطاق وعدم امكان التخريج عن
العهدة بعنوان اليقين مع ان علم البشر المشهور لا يمكن لعدم اطلاعهم وان الله تعالى يريد منا اليسر وما ذكرنا من
القرآن لو كان قطعي الدلالة انهم لا يكفي حلا لكونها في ذلك لعادة البداهة فلا حاجة الى تجشم دعوى الخلاف في كل
ما ليس بضروري وفي كلام بعض الفضلاء ان من قال القطع مشتبهة في اكثر المسائل الفرعية فاما ان يكون التكليف
بهذه المسائل ساقطا عنا واما ان يكون مكلفين بها بطرق يحصل بها من اي شيء كان او بطريق يحصل سبب من
سبيل او بما علم بالضرورة من الدين والثاني عطل به علم جواز العمل بالقياس وان اراد ظنا مقاربا للثالث
هو المتعين وليس هذا المبحث الكتاب والاجماع الذي ثبت حجيته فقد يبين العدم كما يتم في المسائل التي
ليس لنا طريق القطع بل يعلم ولا يتم الا الحجل بكل من تلك المسائل ولا مظنون مع الامارات والدلائل العقلية
الظنية لانه لو فرض كون هذه الحجية شرعية مع بعد فيقول لا ثبوت هذه الثلاثة اتفق الاعلى فليس
من تلك المسائل والمسائل الباقية التي لا دلالة لها عليها اصلا ونادر عليه فثبت جواز العمل باخبار
الاحاد التي اجتمع فيها شرائط جواز العمل وان الفاضل المحقق صاحب المعالم ان باب العلم القطعي مسدود
في كل اذ لم الاجماع على بقاء التكليف على انسداد طرق العلم اليه من الاحكام الكثيرة الفرعية فان القاطع
من هذه كتب الخاصة والعامة حين ارتفاع التكليف اذ كل في الاذرعيين العدم من عيب الفعلي في مقام
ذكر ادلة القائلين بحجية الاستدلال بان قالوا اذا ثبت انه لا بد في الحوادث الشرعية من حكم وانا نجد
نصا ولا دليلا على حكمها فيجب ان يكون متعبدين بالقياس وربما استدل الاجلة بهذه الطريقة من وجه آخر فقالوا
قد ثبت عن الصحابة انهم رجعوا في طلب احكام الحوادث الى الشرع فاذا علم ذلك من حالهم في جميع الحوادث
على كثرتها واختلافها وصح انه لا نص يدل على هذه الاحكام نظاهرا ولا دلالة قطعية بعد ذلك الا
القياس والاجتهاد لان التخيير يمنع منه العقل وهذا الاستدلال لا يخالف الطريقة الاولى التي حكيناها
عنهم

عنهم لانهم لم يرجعوا في هذا الى اجماعهم على نفي القياس والاجتهاد بل رجعوا الى اجماعهم في طلبهم الاحكام من جهة الشرع
وفي طريقه الاولى اعترضوا اجماعهم على نفي القول بالقياس فلم في حوادثنا الشرعية حكم لكنه ما كان في العقل او فيها حكم
ولم نكلف بمعرفته او لا حكم فيها جملة فكان ذلك جائزا جمعيه مانع منه ثم ان نطالبهم بهذه الطريقة على الوجه الثاني
الذي ذكره واعتمدوا انهم عرفوا به من النطاعن في الوجه الاول فيجري في الضعف مجراه الاول في ان
مبني على انه لا نص يدل بظاهره ولا دليله على احكام الحوادث فمن اين لكم انهم رجعوا الى القياس فيها
حرصا العبادة لا نا قد بينا ان جميع ما اختلف فيه الصحابة من الاحكام لهم رجوع في النصوص وان ما لا نعرف عليه وجه
بعينه يمكن ان يكون له وجه وانا القطع على انتفاء مثل ذلك لا يمكن على ان اكثر ما وصفنا
ان يكون جميع الحوادث التي علمنا طلبهم فيها للاحكام من جهة الشرع لا بد لحكم العقل فيها فانه لا بد فيها من حكم
شرعي ثم نقول انهم ما رجعوا فيما طلبوه من جهة الشرع الا الى النصوص وعلى من ادعى خلاف ذلك الحجة فمن اين لهم ان
جميع ما يجري الحوادث الفقهية هذا حكمه وانه لا بد من ان يكون المرجع فيه الى الشرع ولا يجوز ان يحكم فيها بحكم العقل
ولم اذا كانت حوادثنا التي بليت فيها الصحابة مما يخرج في الشريعة وجب ذلك في كل حادثة وهل هذا الا تحكم
على انه قد روي عن بعضهم ما يقتضي انه يرجع الى حكم العقل في مسألة وهو معروف لانه جعل سبيله
عن تزيد بالعقل اباحته وفي العدة في بحث خبر الواحد ليس لاحد ان يقول اذا لم يكن
في السمع دلالة على حادثة الا ما تضمنه خبر الواحد وجب العمل به بحكم العقل لانا متى لم نعمل به ادى الى ان
تكون الحادثة لا حكم لها وذلك لا يجوز لانه اذا لم يكن في الشرع دليل على حكم تلك الحادثة وجب ان نبقيها على مقتضى
العقل من الحظر والاباحة اما الوقف ولا يحتاج الى خبر الواحد وفي الغنية في بحث المذكور ولا تعلقهم بان الضرورة
تقود الى العمل باخبار الاحاد اذ في الشريعة حوادث وليس فيها عليها حكم منصوص ليس بشيء لان الضرورة
انما تقود الى ذلك لو فرضنا انه لا بد لو عمل بخبر الواحد بهذه الصفة وعندنا الحادثة الاولى
حكم او دليل يوجب العلم وعند فرضنا عدم الدليل رجعنا الى حكم العقل فليس ههنا ضرورة على ما ادعوه في
بحث القياس وتعلقوا ايضا بان قالوا لو ابتليت انه لا بد في الحوادث الشرعية من حكم ولم نجد نصا
ولا دليلا على حكمها وجب ان نكون متعبدين بالقياس والجواب عن ذلك ان يقال لهم ما انكرتم ان تكونوا
متعبدين في الحادثة التي لا نص على حكمها باحكام العقول لانه لو كان حكمها من التكليف السمعي لوجب

حكم الله تعالى الذي لا يجوز عليه الاخلال بالواجب ان يبينه واذا فقد بيانه من جهته تعالى قطع بتعبدنا بالعقليات
فيكون حكم هذا الحادث باقيا في الشرع على ثابت حكمه لو لم يكن شرع في وجوب الرجوع الى احكام العقول من حظر
او قبح او ايجاب او اباحة فلعدم الفرق بين الموضعين وفيه في بحث خبر الواحد في مقام الاحتجاج على
حجيته الرابع عشر في وقعت واقعة ولم نجد المفتي سوى خبر الواحد فلو لم نحكم به لتعطلت الواقعة عن حكم
الشرع وذلك ممتنع اجيب بامكان الخلو مع عدم دليل الحكم وطرده فانه لو لم ينظر المفتي في الواقعة بدليل
ولا خبر الواحد فانه لا يمتنع خلو الواقعة عن الحكم الشرعي والرجوع الى البراءة الاصلية وعلى هذا فامتناع
خلو الواقعة عن الحكم الشرعي عند الظفر بخبر الواحد يتوقف على كون خبر الواحد حجة ودليلا وكونه حجة يتوقف
على امتناع خلو الواقعة مع وجوده عن الحكم الشرعي وهو دور ممتنع كيف وانا لا نم خلو الواقعة عن الحكم الشرعي
فان حكم الله تعالى عند عدم ادلة اثبات الحكم الشرعي نفي ذلك الحكم ومدركه شرعي فان انتفاء مدارك
الشرع بعد ورود الشرع مدرك شرعي لنفي الحكم وفيه نظر فان المعنى انه لم يخل عن خلو الواقعة عن الحكم الشرعي
فلا يكون ثبوته موقوفا على الدليل فلا دور وبعض حكم الله تعالى عند عدم ادلة اثبات الحكم الشرعي نفي ذلك
الحكم وان مدركه شرعي فمحل تامل لعل الوجه ان ليس ان كل واقعة فيها حكم شرعي من عليه الا باحة ولم
مدرك شرعي سوى البراءة الاصلية وقال فيه في بحث القياس في مقام ذكر حجج حجيته الرابع عشر الحوادث
لا بد فيها من حكم ولا بد ان يكون اليه طريق وكثير من الحوادث لا نص فيها ولا اجماع وليس بعدها الا القياس
فلو لم يكن حجة لخلت اكثر الوقائع من ان يكون لحكمها طريق والاعتراض لا نم الخلو على تقدير عدم القول
بالقياس لاشتمال النصوص على جميع الحوادث اما منطوقا ظاهرا او خفيا ولا يبعد ذلك وان كثرت الحوادث
اذا كانت عامة كقوله صلى كل ما سقت السماء العشر فانه شامل لجميع ما سقت السماء وان كثر عدده وايضا
ان اراد المستدل انه لا بد في كل حادثة من حكم لله تعالى مقتضاه اما نفيا او اثباتا فصحيح لكن لا يلزم ان
يكون طريق ذلك الشرع بل قد يجوز ان يكون الطريق شرعيا وعقليا وان اراد بالحكم حكما شرعيا مخصوصا
فلا نم خلو كثير من الحوادث عنه ثم قال في مقام ابطال حجية حججهم واما جواز التعبد بالقياس لكن ثبوت
التعبد به موقوف على ثبوت الحاجة اليه وتناول النصوص الخاصة والعامة والادلة العقلية الحوادث
كلها يمنع الحاجة اليه فاذا لم نا قضية به الاعتراض بمنع تناول النصوص جميع الحوادث وفيه نظر
لان

لان النصوص والادلة العقلية من اصالة البراءة والاستصحاب عنهما وافية بجميع الاحكام في البحث المذكور وفي الاحكام
انما الحجة المعتبرة هي اما النص والاجماع وما تقل الحوادث وفيه فلو لم يكن القياس حجة افضى ذلك الى
خلو اكثر الوقايع عن الاحكام الشرعية وهو خلاف المقصود من بعثة الرسل ص وهو ممتنع وفي حيفية
وذلك لان الوقايع التي خلت عن النصوص والاجماع انما يلزم خلوها عن الاحكام الشرعية ان لو لم
يكن نفي الحكم الشرعي بعد ورود الشرع حكما شرعيا فكان مدركه شرعيا وهو استصحاب الحال وانتفاء المدارك
الشرعية المقتضية للاحكام الثابتة واما لما ان انتفاء الحكم عند انتفاء النص والاجماع ليس حكما شرعيا وهي
انما يمتنع ذلك ان لو كنا مكلفين باثبات الاحكام الشرعية في كل قضية وهو غير مسلم وذلك لان الشارع كما انه
اثبات الاحكام في بعض الوقايع فقد يقصد نفيها في بعض آخر على حسب اختلاف المصالح لم يلزم على ما ذكره
ان يكون المصالح المرسلة لغلبته عن الاعتبار محتجا في الشريعة وهو ممتنع وذلك لانه ليس كل واقعة يمكن ان يحد
النص والاجماع او القياس فيها فلو لم يكن للمصلحة المرسلة حجة افضى ذلك الى خلو اكثر الوقايع عن الاحكام
الشرعية لعدم وجود النص والاجماع والقياس فيها والعقل اد مكون منتفيا وقال في بحث حجية
في مقام ذكر حجج حجيته احتجوا بانه اذا وقعت واقعة ولم يجد المفتي سوى خبر الواحد فلو لم يحكم به لتعطلت
الواقعة عن حكم الشرع وذلك ممتنع والقائل ان يقول خلو الواقعة عن الحكم الشرعي انما يمتنع مع وجود
دليله اما مع عدم الدليل فلا لاحظه فانه لو لم يظفر المفتي في الواقعة بدليل ولا خبر الاحاد فانه لا يمتنع
خلو الواقعة عن الحكم الشرعي والمصير الى البراءة الاصلية وعلى هذا فامتناع خلو الواقعة عن الحكم الشرعي عند
الظفر بخبر الواحد يتوقف على كون خبر الواحد حجة ودليلا وكونه حجة ودليلا يتوقف على امتناع خلو
الواقعة مع وجوده عن الحكم الشرعي وهو دور ممتنع كيف وانا لا نم خلو الواقعة عن الحكم الشرعي فان
حكم الله تعالى في حق المكلف عند عدم الدلالة المقتضية لاثبات الحكم نفي ذلك الحكم ومدركه شرعي
فان انتفاء مدارك الشرع بعد ورود الشرع مدرك شرعي لنفي الحكم وقال في الحنفي في المقام المزبور
قالوا لو لم يكن حجة لتعطلت وقايع ورد بمنع الثانية سلمنا لكن الحكم النفي وهو مدرك شرعي بعد الشرع
وفي شرح المختصر للعضدي قالوا ثانيا لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت وقايع كثيرة عن الحكم وهو ممتنع
اما الاولى فلان القرآن والمتواتر لا يفيان بالاحكام باستقراء التام المفيد للقطع واما

الثانية فظاهرة الجواب بمنع الثانية وهو امتناع خلو وقايع عن الحكم عقلا وسلمناه لكن نمنع الملازمة لان الحكم فيما لا دليل فيه على نفي الحكم ونفي الدليل دليل على نفي الحكم لما ورد الشرع بان ما لا دليل فيه لا حكم فيه فكان عدم الدليل لعدم الحكم دليلا شرعيا ثم لا يلزم اثبات حاكم غير الشرع وفيما شبه جمال الدين عليه قال الشارح اما الثانية فظاهرة لانه يفضي الى اخلال مقصود البعثة كذا في الحدود ولا نسلم انه لنا من العمل فاذا لم يكن الحكم في كثير من الوقايع فلا يكون لنا العمل بشيء منها قال الشارح الجواب بمنع الثانية اه فان بناء الجوابين على التقليل الاول فانه يمكن منع امتناع الخلو اذ يمكن ان يكون مقصود البعثة هو العمل بما حصل به القطع من الاحكام لا بجميع الاحكام ولو سلم فنمنع الملازمة لانه اذا كان الحكم فيما لا دليل منه نفي الحكم يحصل مقصود البعثة وهو تبليغ الاحكام في الجميع اذ فيما حصل العلم به بالحكم هو ذلك وفيما لم يحصل العلم به بالحكم هو نفي الحكم فقد بلغ الحكم في الجميع ولم يحصل شيء من الاحكام واما اذا عللنا بالوجه الثاني فالظاهر انه لا يتجه الا الجواب الثاني فانه اذا كان الحكم فيما لا دليل فيه نفي الحكم فلا يشكل لنا ان العمل به اذ نفي الحكم في شيء يقتضي الامر فيه على اصالة البراءة والاباحة الاصلية فيحصل له فلا اشكال واما الجواب الاول فلا اتجاه له لانه اذا كان مبناه دعوى امتناع الخلو على انه لا بد للناس من طريق في العمل فاذا لم يبين لنا بعض الاحكام فلا سبيل لنا الى العلم فيها فاسد فلا بد في الجواب من بيان طريق العمل ولا يكفي مجرد منع امتناع الخلو كما لا يخفى قال الشارح فما ورد من الشرع او ظاهر ورده فهو تبليغ الشرع وما كان المفروض عدم جواز العمل بخبر الواحد فلا بد ان يكون دالا بالمعنى من القرآن او الخبر المتواتر وان لا يخرج منها ما يدل عليه نعم العقل يحكم باصالة البراءة فيما لا دليل فيه من الشرع على حكم على حدة وهو يكفي مدركا للحكم فيها فتدبر قال الشارح ولم يلزم اثبات حاكم غير الشرع يعني كما قلنا ان عدم الدليل مدرك شرعي لعدم لا انه حكم العقل بعدم الحكم فلا يلزم اثبات حاكم غير الشرع حتى يرد ان ذلك منا مذهب الاشاعرة كذلك على ما سبق في اوائل مبادي الاحكام وهذا كما للشيخ على ذكرناه من ان الكلام على ظاهره وقد يرد على صاحب المعالم فيما تمسك به على حجية اخبار الاحاد من الدليل الرابع ما افاده ويرد عليه ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فيها حتى يوجه ما ذكره من انه لا يجوز العمل بالظن اصلا فكم حكم حصل العلم به من ضرورة او اجماع

بل

يحكم به وما لم يحصل العلم به يحكم فيه باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به او بظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا فيعارضها ظن حاصل بمعارضة الظن الحاصل من اخبار الاحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا به ولا يكفي الظن به ويؤكد ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم به على احد الوجهين وكان له مندوحة عنه كغسل الجمعة مثلا فلا خطب سهل اذ يحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية والاخفات بها في الصلوة الاخفاتية التي قال بوجوب كل منها قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية فلا محيص لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيها لثبوت وجوب اصل التسمية وعدم ثبوت خصوص الجهر والاخفات فلا حرج لنا في شيء منها وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظن اصلا فلا يتمشى ان يقال انا الظن الحاصل من اخبار الاحاد لا ينقص عن الظن الذي علم به بل كثيرا ما يكون اقوى لكن لا يخفى ان العمل بهذه الطريقة وترك اخبار الاحاد في جميع الاحكام مع حصول الظن القوي بها في كثير منها جرأة عظيمة ايضا لانا نقول كلام من عدا جمال الدين الخونساري في الجواب الحجرة في المنع من لزوم العمل بالظن حين عدم طريق العلم بمعظم الاحكام الشرعية الفرعية بحيث لا يلزم العمل بالظن يلزم الحرج والعسر وعدم امكان الاتيان بالعمل بالاعمال لا من العبادات ولا من المعاملات كما هو المعين عند المحقق وفي ذلك لانا نعلم ان من الاحكام الفرعية في هذا الزمان بل في كل زمان حتى في زمان النبي وزمن الائمة عليهم السلام امورا قليلة في الغاية ومع ذلك هي امور اجمالية مثل الصلوة وجنبية والطهارة من الحدث والخبث وغيرها والبيع والحلال وغيرها ونحو ذلك ونعلم انه لا يمكن الاتيان بالعمل بوجه القطع عبادة او معاملة باعتبار تلك الامور الاجمالية قطعا فلا يمكن الاقتصار على تلك الامور الاجمالية المقطوع بها والبناء في غير المقطوع به من الاجزاء والشروط والموانع وجزئيات الاحكام من الصحة والكفاية والتخيير والموسعية والمضيقية والتعيينية والشرطية ونحو ذلك على اصالة البراءة وعدم التكليف بها لانه لم يبق حينئذ من الدين شيء ملحوظ وهو مما هو منكر في ابدائها ومن اسسها والضرورة من الدين وقواعد المسلمين بل بطلان اهل الدين بل العقلاء كافة وفي ذلك واقع في الغاية نعم غاية ما يستفاد من كلام اولئك الجماعة هو التمسك باصالة البراءة فيما لم يقم فيه دليل شرعي على

ثبوت حكم على خلاف الاصل فانه يعمل بخبر الواحد والقياس على تقدير عدم ثبوت حجيتهما شرعا وهذا شيء نقول به واقام الكل المحققين ثم لو سلمنا ان مراد اولئك الجماعة التمسك باصالة البراءة والحكم بنفي الحكم فعل الحرج فلا يندرج فيما ذكرناه كما لا يخفى وقد اشار جمال الدين ايضا الى بطلان التمسك باصالة البراءة ههنا حيث قال الدين الخونساري فقال يجب الاشارة الى بعض ما قدمناه فالظاهر ما ذكرناه من فساد اورده حيث عرض على صاحب بان انسداد باب العلم غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فكم حكم حصل العلم به بالضرورة او الاجماع يحكم به وما لم يحصل العلم به يحكم باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم او الظن المعلوم الحجية ففيما انتفى الامران يحكم العقل بعدم العقاب على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الاحاد بخلافها ويؤيده ما ورد من النهي عن اتباع الظن انتهى محصلا ما عرفت من ان الضرورة والاجماع واليقيني لا يفي بشيء ولا يفي بالقليل منها على اليقين وقد قيل انه ابدع ما سواه بالتمسك على اصالة البراءة يحصل فيه خروج عن الكفار لانه ليس بشرع ببيناته فضلا عن المسلمين ويتعين العمل انا نشرع بالتمسك الينا اليقين محقق على ذلك مما اصله الاجماع في اشياء كما مع اعتماد من في التكاليف لعدم اعتبار الخصوصيات والتمسك باصالة البراءة انما نسلم فيما لم يثبت فيه تكليف اجمالي يقيني واما مع الثبوت فلا بد من الامتثال ولا يتأتى الا بالاتيان بجميع المحتملات لان العقل لا يرضى بالبراءة الاحتمالية ولا يكتفي في تحقق الاطاعة الواجبة بمجرد احتمال الاتيان بما هو المكلف به فكيف يرضى بالبراءة الوهمية اعني الظن بان المكلف به هذا بحصول الظن له بكون المكلف غيره او ما زاد عليه فالعقل يحكم بالعقاب على الترك فيحكم بوجوب الامتثال ويتوقف الامتثال على العمل بما سلمنا لكن لا نحكم بعدم العقاب لنا لكن لا يكون الحكم على سبيل اليقين والزام الاتيان بجميع المحتملات في جميع الاحكام يؤدي الى الحرج المنفي بل لا يمكن تحقق العصيان من جهة الحرج والا يمكن الجمع مثل ان المال امانة لزيد او لعمرو وكذا الزوجة ولسنا ذلك والفقه العقد مركبا بالطهارة الى الديات فقطعيات اجمالية وظنيات تفصيلية فلم يحكم بالظن فلا بد ان يحكم بالوهم بان الموهوم هو حكم الله تعالى يعني ان ما هو الظن انه ليس حكم الله لان الظن اذا حصل يكون خلافه الوهم فلو لم يعتبر الظن لا بد ان يعتبر الوهم بان نقول هذا حكم الله مع ان الظن انه ليس حكم الله ويلزم العمل مع ان الظن من الشرع انه لا يجوز العمل به وانت لا تعرف كون الظن حجة وحجة حكم الله

الخ هو

بجميع المحتملات

الظاهري بل ولا العمل بلا ثمرة العمل بالاصل فكيف بما الوهم والحاذ كما اشار حيث فيه انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو باطل البطلان والجواب عن ذلك انا لا نجبر ولا نوجب العمل بالمظنون به اولا بالتوقف او الاحتياط فيه ما فيه لا انسداد باب العلم بالمرة ثم قال والتحقيق ان اصالة البراءة في العبادات محل الظن لانها توقيفية موقوفة على النص وعلى تقدير تسليم الجريان فالقطع بعدم الظن بل فان واما المعاملات في كثير من المواضع لا يباة الاصل مثل كون المسائل لزيد او عمرو وكذا الزوجة الى غير ذلك مع ان الصحة المعاملة حكم شرعي يحتاج الى دليل شرعي والاصل يقتضي عدم الصحة حتى ان اصل البراءة ايضا مانع من الصحة فكيف يمكن التمسك بها في المعاملات والحكم بصحتها وقد كتبنا رسالة في هذا المعنى من اراد حق التحقيق فليلاحظ فاصالة البراءة انما تنفع في غيرها اشرنا اليه مع ان غالب احتياج الناس الى امثال ما ذكرنا وانه اصل البراءة ظني كما اعترفت وقطع العقل بعدم العقاب محل تشاجر بين العلماء وقاموا على خلاف ذلك ادلة من النقل فضلا عن حكمه بالمنع عقلا انتهى وان كان الفقه خلافا في ذلك لكنه ظن وظن وان كان قويا سلمنا القطع لكن لا ثم في موضع تحقق الظن بالتكليف اذ العقل يحكم بوجوب دفع ضرر المظنون البتة فكيف يحكم بعدم العقاب والضرر اليه مع ان العقل لا يرضى بترجيح المرجوح على الراجح عنده وانا السيد كلما امر وكلف وكان راجحا اليه انه امر بكذا وحكم بكذا فكيف يرضى ترجيح خلاف ذلك عليه وبالجملة لا ثم القطع في امثال الظن فيه بل لا القطع بالجملة كون الاخبار المتفقة على الظن في امثال ربما نشأ من المحال عند الفقهاء وكذا من الاجتهاد المراد في الفقه على ما هو من البديهيات والحسيات انتهى ولا يخفى ان عدم السلامة العلم بمعظم الاحكام الشرعية الفرعية مع العلم ببقاء التكليف بها يلزم العمل بالظن لجواز ان يكون الواجب هو العمل بالاحتياط في كل ما يحتمل وجوبه وحرمته بل هو الموافق للقاعدة العقلية من ان اشتغال الذمة يقينا يستدعي البراءة كان مجموعها يجب تحصيل العلم بالبراءة منه وهو الاحتياط وقد اختار الماذكر جمال الدين الخونساري نقلنا كلامه عند ما حكيناه عنه سابقا ولذا هذه الطريقة طريقة اخرى وهي تحصيل البراءة اليقينية في الجميع بالاتيان بكل ما احتمل وجوبه وترك كل ما احتمل حرمته ولا يخفى انه جهلا فان كان تحصيل الاحتياط والعمل بالبراءة الذمة في كثير من الاحكام انتهى لانا نقول الاحتمال المذكور فاسد جدا وقد بيناه ووجهه في مقام آخر على الاتيان بما فيه وقد اعترف به جمال الدين ايضا فقال بعد ما حكيناه عنه هنا لكن لا يمكن العمل به في بعضها كما يكون مرتبطا

بين الوجوب والحرمة كصلوة الجمعة مثلا على تقدير القول بوجوبها عينا انتهى وايضا رعاية ذلك في جميع ما يمكن
رعايته يوجب الحرج والضيق المنفيين في الدين مثلا يلزم تكرار كل صلوة لخصائص نية عليه بان يصلي تارة
بالجهر بالتسمية مع قصد الوجوب بالسورة وتارة بالاخفات مع قصد الوجوب بها وتارة بالجهر بالتسمية مع قصد
الاستحباب بها وتارة بالاخفات مع قصد الاستحباب بها الى غير ذلك من الاحكام التي لا يسع الوقت عن تحصيل الاحتياط
في جميعها اذ لا يتيسر الا بمشقة عظيمة وحرج شديد فلعل العمل بالطريقة المشهورة وهي العمل باخبار الآحاد في
رعايتها الظن الحاصل بها وبسائر الادلة الشرعية والجمع بينها اذا احتيج الى الجمع اظهر واسلم والله يعلم انتهى
وقد اشار اليها ذكره جدي قدس سره فيما حكيناه عنه سابقا واما المقدمة الثالثة القائلة بان الظن اذا كان
له جهات متعددة متفاوتة بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح فلما اتفق عليه العقلاء واخذه
العلماء من قبح ترجيح المرجوح على الراجح وقد اشير الى هذا في جملة من الكتب ففي النهاية في مقام ذكر ادلة حجية
الاستصحاب ولانه لو لم يجب لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان وفي [illegible] مقام ذكر الادلة على
ترجيح القول بان الرضاع [illegible] بالعشر اكثر الاصحاب عليه فيكون راجحا فتعين العمل به لامتناع العمل بالمرجوح
وفي بحث قبول شهادة النساء في النكاح لنا ان الظن قد حصل بشهادتين مع انضمام الرجل اليهن فيجب العمل به
لاصالة العمل بالراجح وقبح العمل بالمرجوح وقوله الراجح لا يقتضي مطلق الظن غير كاف والا لثبت الحقوق بشهادة
الواحد والفساق والصبيان مع حصول الظن لانا نقول لا نكتفي بمطلق الظن بل الظن المستند الى سبب اعتباره
في نظر الشرع وفي المنية في مقام الاحتجاج على حجية خبر الواحد لانه لا يمكن العمل بالمرجوح خاصة مع امكان
العمل بالراجح لاستحالة ترجيح المرجوح على الراجح ولا العمل بهما معا لما بيناه من المنافاة ولا تركهما كذلك فتعين
العمل بالراجح وهو المطلوب وفي غاية المبادي في المقام المذكور لنا العقل فان العمل بخبر الواحد موجب لدفع
ضرر مظنون وكلما كان كذلك فهو واجب بيان الصغرى انا نعلم اذا اخبر حصل لنا ظن وجود الامر واذا انضم هذا الظن
الى علم ان المخالف للامر يستحق العقاب حصل ظن العقاب وبيان الكبرى ان العقل يحكم بامتناع العمل بالراجح
والمرجوح فيبقى العمل بالراجح فقط وهو المطلوب وفي الايضاح من شرح القواعد لفخر المحققين قال ابو الصلاح يقيم
الظن مقام العلم لان الشرعيات كلها ظنية ولان العمل بالمرجوح مع قيام الراجح خطأ اجماعا وفي مجمع الفائدة
شرح الارشاد للمقدس الاردبيلي قوله لا حكم للسهو مع غلبة الظن ولعل المراد بغلبة الظن الذي هو

الطرف

الطرف الغالب لا الظن الغالب كثيرا [illegible] الى الرجحان حتى يثبت هذا الحكم فان الظاهر الحكم بمجرد تحقق الرجحان فيجب العمل
بالراجح والغاء المرجوح وهو بهذا المعنى مشهور متعارف وهو مقتضى العقل والنقل في الجملة لانه مفيد للظن بصحة ذلك
الطرف وحسن عدم العمل به عن المتعارف في الشرع في الاحكام فان [illegible] نعم لو [illegible] بسبب استحقاق
العقاب فاذا اخبر الواحد بذلك عن الشرع مثلا وغلب الظن بصدقه فاما ان يجب العمل بالاحتمال الراجح والمرجوح
او بينهما معا او العمل بالمرجوح دون الراجح او بالعكس لا سبيل الى الاول والثاني لانه [illegible] والثالث فلم يبق سوى الرابع وهو
المطلوب ولقائل ان يقول ما المانع من ان يقال بانه لا يجب العمل بقوله ولا يجب بل هو جائز الترك بانه لا اثم
اذ لو ثبت [illegible] لاستحقاق العقاب على تركه فيما امر فيه الرسول صلى الله عليه وآله واقام مع عدم العلم بذلك على
التارك وقد سبق [illegible] مع ان العقل لا يرجح ترجيح المرجوح على الراجح عنده ان السيد
كلما امر [illegible] انه امر بكذا وحكم بكذا فكيف يرجح خلاف ذلك عليه وقال في مقام آخر [illegible]
التكليف بغير المقتضيات [illegible] وطريق القطع منسد فالعمل على الظن ولا يرجح [illegible] ان الظن الحاصل
مع الراجح فان المعارض للمرجوح [illegible] فكيف يكون حجة [illegible] وقال في مقام آخر انتهى واستدل ايضا على حجيته كالظن
بان عدم العمل به ترجيح للمرجوح وهو قبيح عقلا فكذا شرعا وفيه منع الا ان يكون المراد بعد بذل الجهد [illegible]
الاجتهاد لو دار [illegible] بين الراجح والمرجوح [illegible] بانه لا يجوز ان لا يكون العمل بالراجح
والمرجوح كليهما جائزا [illegible] منهما [illegible] لعدم افادتهما العلم سلمنا لزوم العمل باحدهما الراجح ولكن لم لا يجوز ان
يكون العمل بالمرجوح متعينا وان عارضه الراجح او على وجه السببية او لكونه [illegible] الشارع
معتبرا [illegible] حجيته [illegible] من العمل به [illegible] وحجية معارضه [illegible] للعمل به مطلق عقلا الا ان
الحجية والمرجوحية هنا [illegible] باعتبار نفس قوة الظن وضعفه وقد يكون في الظن الضعيف المرجوح مصلحة
[illegible] للعمل به مطلقا وفي الظن القوي الراجح مفسدة عظيمة مانعة من العمل به مطلق فينعكس الامر فيصير الراجح
مرجوحا والمرجوح راجحا فلم يبق للحجية والمرجوحية باعتبار نفس قوة الظن وضعفه تاثير فيسقط
عن الاعتبار ولا يلزم العمل بكل ظن اتفق في نفي الاحكام الشرعية [illegible] المصرحة مطلقا
ولو كان ما نهى الشارع عن العمل به كالظن الحاصل من القياس [illegible] ذلك يلحق بالضروري من
الدين واجماع المسلمين فعلى هذا لا يجوز العمل بكل ظن بعد انسداد باب العلم بمعظم الاحكام الشرعية لان الشرع

او يجب علينا العمل بظنون مخصوصة او بامور معينة تعبدا فالاصل في غيرها عدم جواز العمل عقلا ونقلا والحاصل
لانم انه بعد انسداد باب العلم يكون المناط هو نفس الظن حتى يجب الاخذ بالراجح مطلقا وترك المرجوح كذلك بل المناط حجية
الشارع بعنه خصوصية اما على وجه التعبد المحض او على انه ظن مخصوص يكون في كثير من الاحكام الشرعية حالها
من حالها الى الوجه فلا بد من الاعتماد على ما جعله حجة بخصوصه وعدم صحة العمل بكل ظن وقد اشير الى ما ذكرناه
من الايراد عليه في بعض مؤلفات السيد الاستاد قدس سره الحجة عندنا ليس الا اليقين والظن المعتبر
شرعا وهو الظن المنتهي الى اليقين كظواهر الكتاب والسنة واخبار الآحاد ونحوها والاعتبار انسداد باب العلم لا
يقتضي اعتبار مطلق الظن الا اذا لم يرد من الشرع ما يدل على اعتبار بعضها دليل مخصوص والحال ليس كذلك فان
كثيرا من الظنون دلت الادلة على اعتباره بالخصوص والظن المعتبر كالعلم والبارز فيه متسع وان ضاق باب
العلم اذا تمسك اميل وفي حاشية سلطان المحققين على المعالم قوله كان التكليف فيه بالظن خطأ فيه ان
اراد انه كان التكليف بالظن من حيث انه ظن فالملازمة المذكورة ممنوع لعدم انسداد باب العلم لا
يستلزم اعتبار الظن من حيث انه ظن لجواز اعتبار الشارع امورا مخصوصة بخصوصها اذا كانت مفيدة للظن
لا من حيث افادتها الظن كاصالة البرائة فانه ربما يقع حجيتها ليس من حيث افادتها الظن بل للاجماع
على حجيتها وان اراد انه كان التكليف بما يفيد الظن وان لم يكن من حيث افادة الظن فالملازمة مسلمة لكن نمنع قوله
فالعقل قاض بان الظن يجب لانه على هذا التقدير لا دخل للظن حتى يجب [illegible] ونحوه ويكون الانتقال من القوي
الى الضعيف متحاشيا وفي حاشيته على المعالم للمازندراني على المعالم قوله لا يقال قد تم حجية هذا النقض اجمالي على ان
العدول من الظن القوي الى الضعيف قبيح قوله لانا نقول اه الجواب عن النقض بانما ذكرنا من وجوب
تقديم الظن القوي على الضعيف لا يجري فيما ذكره الناقض اذ الحكم فيما ذكرنا منوط بالظن حيث كان
الظن اقوى فهو بالحكم احق واحرى وفيما ذكره الناقض منوط بشهادة العدلين والاحسن ان يقال ليس
الحكم في الشهادة منوطا بالظن فقط بل الظن الحاصل بشهادة العدلين فلا يلزم تقديم الظن الحاصل
بالشاهد الواحد اذا كان اقوى لان تعدد الشاهد له مدخلية في ترتب الحكم وذلك لان الحكم بان الحكم
منوط بالظن على الظن في الاذهان من الحكم بانه منوط بنفس شهادة الشاهدين من غير ان يكون للظن
مدخل فيه له ومثلها يقال في الشرع والاقرار يعني ليس الحكم بوجوب متابعة الفتوى وثبوت المعرفة منوطا
بالظن

بالظن بل بقول المفتي والاقرار ولا يخفى انه منوط بالظن الحاصل بها ولقائل ان يقول ما ذكرت من الجواب عن
المفتي يجري في اصل الدليل ايضا لان العمل بالادلة الظنية المذكورة يعني الكتاب والاجماع واصالة البراءة
ليس مستندا الى الظن حتى يلزم وجوب العمل بخبر الواحد ايضا ويتفرع على هذه الادلة اذا كان اقوى بل الى عين ما
مثل حجيتها وفي حاشيته على الدين [illegible] الشيرازي على المختصر نقلا عما ذكره سلطان المحققين من عدم الحجية
هو في حيثية اياه وفي رسالة للفاضل الملا عبد الله فان قلت نحن نحكم بما حصل لنا الظن بانه كلام المعصوم وراية
او فعله او تقريره سواء كانت الرواية صحيحة السند او لا مسندة كانت او مرسلة معتبرة كانت او مقطوعة لان في ذلك
لانا علمنا بالتتبع ان علماء السلف كانوا يعملون بما حصل لهم الظن بانه مراد المعصوم مطلق قلت فلا حاجة الى
العلم بحال الرواة قلت هذا باطل من وجوه الاول ان النصوص الدالة باطلاقها او عمومها من القرآن والسنة
على النهي عن اتباع الظن مطلقا كثيرة جدا لا تقبل التخصيص الا بقاطع والظن الحاصل للفقيه عن آيات القرآن و
حجية العدد او الاجماع ما يثبت وجوب العمل لا من حيث انه عمل بالظن واتباع له بل من حيث انه اتباع للقرآن
والحديث على انا قد حققنا في هذا والخلاف [illegible] النصوص الناهية عن اتباع الظن اذ هذا اتباع الكلام
المعصوم فكيف يكون في هذه الجملة ان الحكم بانه كلام المعصوم حصول الظن الناشي عن اخبار العدل
بانه كلام المعصوم بناء على حجيته خبر الواحد كما في الحكم بشهادة الشاهدين انه ليس حكما بالظن بل بما
يثبت من الشرع اعتباره وهو شهادة العدلين انتهى انه ليس اتباعا للظن بل لما ثبت شرعا وجوب اتباعه وهي
القرآن والسنة المطهرة ولا يخفى ما فيه من انه ليس كذلك اذ لم يثبت من الشرع وجوب اتباع كلما انسب الى المعصوم
حتى يقال انه ليس اتباعا للظن بل لما ثبت اعتباره شرعا وهو المنسوب الى المعصوم مطلقا بحيث علم اعتباره
لقوله تعالى ان جاءكم فاسق ولا يمكن جعل حصول الظن مناطا للاحكام الشرعية انتهى وقد يدفع المناقشة في
[illegible] المناقشة المذكورة بالمنع من وجوه حجية ظن مخصوص الاستناد اليه بعد انسداد باب العلم بمعظم الاحكام
الشرعية فانه حكم شرعي نعلم بالضرورة انه جعله من الاجزاء وغاية ما ثبت من اجماع العلماء على حجية
الظن بعد انسداد باب العلم هو حجية ظن خاص معلوم تشخيصه بحيث يفاد هذا الشخص من الظن مما اجمع عليه
العلماء او دل الدليل القاطع على حجيته بذلك كما اذا فرض انه الائمة فانه رجل مثلا وكل واحد منهم
يعتقد بحجيته ظن خاص لا يعين بحجيته الآخر فان الاجماع قد حصل على حجية الظن في الجملة لا على ظن مخصوص

الثوبان الاجماع الذي علي حجية الظن بعد انسداد باب العلم من هذا القبيل وكذا ما عداه من الدليل القاطع الدال على حجيته
ومن الظاهر ان مثل هذا الظن غير نافع ولا يعد عدة من الظنون المخصوصة ولا من الاسباب الشرعية وقد اشار اليها ذكرنا
مدرسه نفاه وبالجملة رفع اليد عن الظنون بالمرة يوجب رفع الشرع وتحقق الجامع يقضي على اعتبار جملة من الظن بعينها
اعتباره وتحقق الشرع فانفي معلوم وقد اتيه في مقام آخر في بقية المطالب لعدالة هذه الازمان على الظنون
والاخبار من انه يعتبر ان الظاهر ان اعتبار كل اي ان المراد كلي واعتبار ذلك والحق على كل واحد واحد دليل
من الكتاب والسنة كما لا يخفى انتهى سلما وجود ظن خاص ولكنه في غاية القلة كالعلم بالحكم الشرعي عابد لمحل عدم
جواز الاقتصار في الفروع عليها علم بدي على عدم جواز الاقتصار على هذا الظن وان انضم اليه ذلك العلم وقد اشار اليه
هذا سلطان المحققين فقال وحوله ولكون ذلك الظن حصين الظاهر ان ذلك اشار الى ظن الكتاب ولا يخفى ان ذهني
موجود في اكثر الاحكام مع وضوح التكليف بها قطعا فطريق هذا الظن المخصوص مسند كالعلم بالنسبة الى اكثر الاحكام
مع وضوح التكليف بها قطعا وهذا كاف في السند دفعه ان هذا البحث لا يصح المستند ثم لو قيل مثل هذا في
البراءة الاصلية لكان مستندها المنع لا بين قيد العقد الاجماع على حجية ظن الكتاب والظن المستفاد منه باي نحو
حصل في ذلك وباي وجه تحقق ومن جملة ذلك الظن المستفاد من ابقاء البناء الدال لي يعرفونها على حجية اصل
الواحد وعلى حجيته كثير من افاده ومع ذلك فقد انعقد الاجماع على حجية كثير من اخبار الاحاد وفي على
حجية القياس بالطريق الاولى بتعميه وبالجملة تحقق الاجماع على حجية جملة من الظنون ويمكن ان يستدل
على حجيته بعضها بنية الكتاب والسنة المجمع على حجيته فيجب بعد انسداد باب العلم بمعظم الاحكام الشرعية الفرعية
العمل بهذه الظنون المخصوصة ومعه لا يلزم الخروج عن الدين ولا التكليف بما لا يطاق فيجب الاقتصار على تلك
الظنون ولو توجيه في غيرها من الظنون التي هي هذا الحيز كالظن الحاصل من الشهرة والاستقراء ونحوهما الى
الاصل المقطوع المستند الى الكتاب والسنة والاجماع ورشد العقل من عدم جواز العمل بالظن فيجب
ما صار اليه القائلون بلزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة لانا نقول قد تحقق بما ذكرنا ان الحجة للقائلين
بلزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة منحصرة في الاجماع اما على حجيته ظن مخصوص متعلق بحكم فرعي وفي على
حجيته ظن متعلق بحجيته ظن آخر ويمكن ان يجيب عن هذه الحجة اولا بالمنع من انعقاد الاجماع على حجية ظن الكتاب
وفي الجملة لا على حسب الضرورة منكرين مذهبنا ولا على وجه الظن اما الاول فهو في غاية كيف

يعقل

يعقل ذلك والحال ان جماعة من الاخباريين ان لم نقل كلهم يمنعون من العمل بظاهر القرآن بنفسه وانه لا يدل ما تكون
ابن قبة الذي هو من شيوخ الامامية المنع من العمل بالظن في الاحكام الشرعية مطلقا ولو كانت قطعية واما الثاني
فلان الاجماع بمعنى قول المعصوم في جملة المجمعين لا معنى له هنا اذ المعصوم لا يعمل بظاهر القرآن ولا لكان مجتهدا كسائر
المجتهدين لجميع الاحكام عنده قطعية واما الاجماع على الوجه الذي ذكره الشيخ في العدة من انه اذا اتفقت الامة
على امر ويبقى ويجب على المعصوم ان يمنعهم عن الاتفاق على ذلك لو كان خطاء حتى كونه في غاية الاشكال لتوقفه على جريان
قاعدة اللطف في هذه الامور وعدم احتمال المانع من الردع بعيدا بعيدا في غاية البعد كما لا يخفى فلم يبق سوى الاجماع
بطريق بعض المتأخرين من حصول الحدس القطعي بقول المعصوم او رضاه باجتماع العلماء وكثير من الامامية عليه في
بعض المواضع ومن الظاهر ان هذا النحو من حصوله هنا بعيد في غايته لعدم استناد ... الاقوال الكثيرة مع وجود
مخالفة الاخباريين وابن قبة لا بل الاجماع ولا هنا وان كان غير مختص ولكن تتبعه من قبل الاصحاب فانهم
قديما وحديثا يستندون الى الظواهر والآيات الشريفة لاثبات الاحكام الشرعية من غير نكير منهم ومن الواضح ان
الاجماع كما يحصل من القول كذا يحصل من الفعل لانا نقول لا نم حصول ذلك من جميع الامامية لم اتفق ذلك من
جماعة كثيرة منهم ومجرد ذلك لا يوجب الاجماع والحجة عند دعوى بعض الاجماع في هذه المسألة على ما ان ادعى
ونقل اتفاق الاصحاب في ... حكم ورد في الاخبار المتضمنة عليه ومع ذلك لا نقطع بالاجماع ولا شبهة
ان تحصيل الاجماع من الفعل المجمل المشتبه الدلالة باتفاق الاصوليين على انه اصعب بمراتب من تحصيله من
الاقوال الصريحة الثابتة من العلماء المتقدمين والمتأخرين الموجودين في المسائل الفقهية فعدم حصول
الاجماع منه لا سهل وحصوله من الاصعب من عجيب العجائب ثم انا نقول لو كان مجرد استدلال اولئك مقتضيا
للاجماع المزعوم للزم دعوى الاجماع على العمل بالظن في اصول الدين لان اولئك يستدلون على مسائلها
بنصوص بظواهر الكتاب وهو بحيثية اذ من المعلوم ان معظم الامامية على عدم جواز العمل بالظن في اصول الدين
والعرفية ذلك من كتبهم وممن يحكى عن اكثرهم فات ... فلا حاجة الى ... من باب الجدال ولاجل تكثير القرائن
حتى يحصل العلم قلت هذا جار هنا ايضا وقد تحقق مما ذكرنا ان مجرد الاستدلال بظواهر الكتاب لا يقتضي
حصول الاجماع بالمعنى المتعارف بين الشيعة على حجيتها لا عقلا ولا عادة فتدبر وبالجملة استفادة الاجماع
بالمعنى المعروف على حجية ظن الكتاب ونحوه من جملة الظنون في غاية الاشكال على ان جماعة ممن يحقق انها

عبرون من امكان الاطلاع على الاجماع في زمن الغيبة وعلى حصوله ان لا يقولوا بالظنون المخصوصة المعروفة
من اعتضاده بالقرائن في الاجماع هنا بيانا ما لو سلمنا حصول الاجماع على حجية ظن الكتاب في الجملة فيمنع من انعقاده
على حجيته جميع افراده ولان غاية ما يستفاد من الاستدلال المتقدم اليه الاشارة ثبوت الاجماع على حجيته ظن
مستفاد من الكتاب في الجملة واما ان الظن المستفاد من الكتاب باي نحو حصل فلا نم الاجماع عليه اذ من الظاهر ان
الفصل لا عموم له كما تحقق في الاصول هذا ويؤيد المنع المذكور منع السيد المرتضى ره ومن تبعه ومن جملتهم ابن زهرة
حجية المفاهيم باسرها موافقة كانت او مخالفة او من الظاهر ان ذلك ليس من باب منع المفهوم لبعده في الغاية
من السيد واحزابه بل الظاهر انه من باب منع حجية الظن المستفاد من الدلالة الالتزامية وحكى هذا عن
بعض علماء العصر وكذا تويده بعض الخلافات في المسائل اللغوية لترجيح المجاز على الاشتراك والتخصيص
على المجاز ونحو ذلك فان الظاهر انه باب منع حجية امثال هذه الظنون لا من باب منع اصل الدلالة وبالجملة
اذا تتبعت الكتب الاصولية وجدت الشواهد والمؤيدات لمنعنا كثيرة ولا نطيل الكلام بذكرها بل نحيله على
انصاف الخصم وكيف يمنع انها في حجية الاخبار ونحوها ثم سلمنا اصل الحجية بالاجماع مع انه قد ثم فان السيد
المرتضى ره وابن زهرة وابن ادريس وابن البراج على عدم جواز العمل بخبر الواحد مطلقا بل نسب هذا الى
كثير من القدماء ومع ما تقدم كيف يمكن دعوى الاجماع على ذلك وثالثا لو سلمنا حجية ظن الكتاب باي نحو
حصل وكذا اخبار الآحاد باعتبار الاجماع فنقول ان الاجماع انما هو في صورة خلوها عن معارضة
الظنون التي هي محل البحث كالظن الحاصل من الشهرة والاستقراء واما في صورة المعارضة فلا اجماع قطعا
لان الاجماع انما حصل من اتفاق القائلين بالظنون المخصوصة والقائلين باصالة حجية كل ظن ولا ريب في
هنا العمل بالظن الشهرة والاستقراء اذا كانا اقوى ومع ما تقدم كيف يتم دعوى الاجماع على ظن الكتاب
ونحو ذلك واضح جدا ومجرد حجيته ظن الكتاب حين العدل في صورة الخلو عن المعارض لا يجدي هنا
كما لا يخفى فيبقى حجية ظن الكتاب حين العدل مثلا غير ثابت بل الحجة بالحصر كما ان المعارض له في
الشهرة مثلا كذلك ومع التعادل يجب العمل بالاقوى من الظنين عقلا لا نا لو توقف وعدم الترجيح
يلزم معه الخروج من الدين لتحقق التعارض المشار اليه في اكثر المسائل الفقهية بل ما لم يتحقق
فيها التعارض المذكور في غاية الندرة كما لا يخفى وبترجيح الكتاب وخبر الواحد مع كون الظن

المستفاد

المستفاد منه اضعف من الظن الحاصل من معارضه ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلا فلم يبق الا الاخذ بالاقوى
ومن الظاهر انه اذا لزم الاخذ به وصار حجة في هذه الصورة يلزم ان يكون حجة في صورة خلوه عن المعارض بطريق اولى
وهذه الاولوية يقطع بها العقل اذ يقبح ارتكاب خلافها جدا ولتحقق ذلك لنا وضعنا التي تحج فلا اذن من
التخيير في العمل بالمتعارضين وعدم حجية ما ذكرنا من اصالة حجيته كل ظن لعدم تمام الاجماع المركب المشار اليه هنا ايضا
ولا اشكال في تحققه وقد اشار المحقق ما ذكرناه في المعالم في مقام ذكره الحجة المذكورة وعن نذكر جميع ما ذكره
في هذا المقام فنقول قال في مقام الاحتجاج على حجية خبر الواحد الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية
الشرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت في نحو زماننا منسد قطعا اذ الموجود من
ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد
ووضوح كون اصالة البراءة لا يفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة واذا تحقق انسداد باب العلم في حكم
شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة يتفاوت بالقوة
والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الآحاد يحصل بها الظن ما لا يحصل
بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها لا يقال ان تم هذا الوجه فهو انما يحصل به كون شهادة العدل الواحد
دعواه ظنا اقوى من الظن الحاصل بشهادة العدلين انه يحكم بالواحد ادبا بالدعوى فهو خلاف الاجماع
لانا نقول ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن بل بشهادة العدلين فيتبع بانتفائها ومثلها القول في
الاقارير كما اشار اليه المرتضى في معنى الاسباب والشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع الشمس وطلوع الفجر
بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بها بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا به ... في الحكم
المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة مقدمة عقلية خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما
له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر سلمنا ولكن ذلك ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة
لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص
بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تأخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك
التكليف وح فمن الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك
في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لسائرها على الامارات المفيدة للظن

فنقول

فنقول حجيتها مع انه في النهاية بلزوم ذلك الاجماع المركب الذي الظاهر ان كون ما يشبه حجية الشهرة مثلا في هذه الظنون اما حجيتها مطلقا ويكتب ان هذا الاجماع المركب الاجماع الذي ادعاه القائلون بالظنون المخصوصة كما لا يخفى ثم لو تم لنا منضما. ح

العرف وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال لا يبقى القطع بالحكم ويبقى عن الظن المستفاد من ظاهر الكتاب
والحاصل تعيّنه بالظن الى اناطة التكليف به لابتناء العرف على كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه
و[illegible] الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الحجة
الحق الجامع للشرائط الاتية المعينة للظن الواقع بان التكليف على وفق ذلك الظن الخ ومنه يرتقي في اصالة
البراءة عن الشرط ليعلم ما ذكرنا في ظاهر الكتاب انتهى ويظهر من سلطان المحققين رحمه الله عدم الوثوق
انه اشار اليه في حجيته ولكن يظهر ذلك من كلام الفاضل المازندراني في الحاشية ومن جاء الكلام [illegible]
حيث اطلق ما ذكره مقيدا [illegible] عليه بعض [illegible] لو [illegible] ما ينبغي [illegible] الاوّل [illegible] ويبقى الحكم لما ذكره
فقيد ما ذكره المورد اولا من ان الظن المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون [illegible] كما اورد وثانيا
بعد التسليم من ان الظن المستفاد من ظاهره ظن مخصوص هو من قبيل الشهادة لا يجد [illegible]
انه اذا ثبت جواز عمل [illegible] على خلافه عند معارضته الخبر اياه صار الكل ظنيا ولو عبر عما يفيد ظنا في
افادة الظن وفي اناطة التكليف به والحق المراد الخاص منها وبان من جميع الوجوه فلا بد ان [illegible] بنافي
ما مر من الخبر [illegible] وجه [illegible] ذلك امران [illegible] الفرق والحكم بان الظن المستفاد من
ظاهر الكتاب من قبيل الشهادة فلا [illegible] عنه الحجية عا [illegible] الظن على كون الخطاب متوجها الينا اذا
الصارف [illegible] وكون [illegible] بحكم المقدمة الثانية ان الخطاب ليس متوجها الينا
بل الى الموجودين [illegible] ويجوز ان يقترن به [illegible] خلافه قطعا [illegible] لا صارف
وقد قلنا ان الاجماع والضرورة الدالين على مشاركتنا في التكليف بظاهر الكتاب كما تقتضيه المقدمة
الثالثة [illegible] الخبر الجامع للشرائط الاتية المفيدة للظن الواقع بان التكليف على خلاف
الظن المستفاد من ظاهر الكتاب لانه لا اجماع ولا ضرورة على [illegible] المشاركة عند المعارضة فيبقى القطع
به ويبقى كون الظن المستفاد منه من قبيل الشهادة انتهى [illegible] ومنه يرتفع ما [illegible] البراءة
[illegible] الصالة البراءة [illegible] ظاهر الكتاب [illegible] وتاد الظن المستفاد
من اصالة البراءة ظن مخصوص وجب العمل به ايضا فاذا هو من قبيل الظن الحاصل بشهادة الشاهدين
فلا يعود عنه الحجية الى الظن الحاصل من خبر الواحد فلا يتم الدليل ايضا عند عدم اجراء ما ذكره

قلنا

قلنا الظن الحاصل من اصالة البراءة لما وجب اتباعه اتفاقا اذا لم يعارضه خبر العدل المفيد بان التكليف على خلاف ذلك الظن
اذ [illegible] لا اتفاق [illegible] كونه من قبيل الشهادة وقال [illegible] الاشارة الى ما ذكره في المعالم فلا بد لنا من تحقيق [illegible]
فما ذكره من الجواب [illegible] ما ذكره فجوابه ان الابراء في الظن الحاصل بظاهر الكتاب لا يخرج من تتبع [illegible]
[illegible] انه [illegible] الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب بعلو ما ذكره من الوجه
بما ذكره من كون احكام الكتاب من قبيل خطاب المشافهة [illegible] بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه
في حق من تأخر عنهم بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بيننا وبينهم [illegible] ان الاجماع والضرورة
القاضية بالاشتراك بيننا وبينهم فيما علمنا به لا في وجوب العمل بظواهر القرآن [illegible] انا لا نعلم كونهم مكلفين بظواهر
القرآن [illegible] بعلم [illegible] الاجماع والضرورة كوننا ايضا مكلفين بها بل المعلوم كونهم مكلفين بها فيما
لم يقترن به قرينة صارفة عنه واما فيما اقترن بها فكانوا مكلفين بمقتضى القرينة لا بالظاهر وقد علمنا ذلك
[illegible] بالاجماع [illegible] هذا فيما لم يعذر فيه [illegible] لا علم لنا بكونهم مكلفين فيه بالظاهر لاحتمال ان يكون
لهم قرينة صارفة عنه ولم يصل تلك القرينة الينا [illegible] لم يظهر لنا تلك القرينة ان يحصل لنا
ظن بعدمها وبكونهم مكلفين فيه بالظن وهذا ليس [illegible] ولم يقم على اعتبار حجية دليل قطعي بل
انه ظن مخصوص [illegible] من اعتباره اعتبار كل ظن ولا يخفى انه لا يتم الجواب عما ذكره فيحتاج الى
ذلك [illegible] ان يكون في تلك [illegible] الجواب [illegible] ان يكون [illegible] تلك القرائن الموجبة
لكلا [illegible] الواحد [illegible] خبر الواحد على خلاف ظاهر القرآن لا علم لنا بكونهم مكلفين
بظاهر القرآن حتى يعلم منه كوننا ايضا مكلفين به بل يحتمل [illegible] مكلفين بمقتضى الخبر وتكون ايضا مكلفين
بمقتضاه [illegible] لانه [illegible] العمل بالظاهر [illegible] العلم او كونه من قبيل الظن
مخصوص [illegible] ان يكون المراد [illegible] الاجماع وقضاء الضرورة بكوننا ايضا مكلفين
بظواهر القرآن [illegible] ان لم يصل الخطاب [illegible] انهم لم يكونوا مكلفين بالظاهر [illegible] اذا لم يكن [illegible]
عنها [illegible] بحكم الاجماع والضرورة المذكورين بكونهم مكلفين بالظواهر اذا لم تكن قرينة صارفة [illegible]
هذا فيحتمل ان يكون من جملة تلك القرائن خبر الواحد المفيد للظن فيما [illegible] لم يكونوا مكلفين
بالظاهر [illegible] عنه ليس علما [illegible] قام على حجية العمل به دليل [illegible] يكون

عام الكلام [illegible] لكن لا يخفى انه على هذا لا حاجة الى التمسك بكون خطاب المشافهة واختصاصه بالموجودين بل يكفي
ان التمسك بالظواهر لا ريب في اختصاصه بما اذا لم يتم قرينة صارفة عنها ويحتمل ان يكون اخبار الاحاد من جملة تلك القرائن
وعلى هذا فمع وجود الاخبار الصارفة لا يحصل لنا العلم بالظواهر ولا الظن المخصوص [illegible] ظواهر القرآن واما اصالة
البراءة فقد اشار الى انه يجري [illegible] ايضا عما ذكره اخيرا [illegible] بان يقال انا الظن الحاصل
منها ظن مخصوص قام على وجوب العمل به دليل قاطع هو الاجماع فلا يلزم من وجوب العمل به وجوب العمل بالظن مطلقا
واشار الى انه [illegible] بما ذكره في جوابه في الظن الحاصل بالظواهر وهو ان الاجماع على وجوب العمل باصالة
البراءة الخاص بما اذا لم يقم بازائها خبر واحد يفيد الظن بخلافها واما فيها [illegible] فقد انه لا اجماع
على وجوب العمل بها [illegible] فالظن الحاصل منها مع قيام الظن على خلافها اذا كان مع المعارض فلم
يقم على وجوب العمل به قاطع حتى يكون مخصوصا فلا يلزم من وجوب العمل به وجوب العمل بالظن مطلقا [illegible]
[illegible] بان لو سلمنا فساد جميع ما ذكرناه من الاجوبة فلا اشكال في ان ظاهر الكتاب لا يكفينا بل
الافتقار [illegible] يلزم منه الخروج من الدين [illegible] ولا عناء في ذلك الى تنبيه المعلم الا ان يقال بان يقال بانه
البناء منطوقا ومفهوما على حجية جملة من الاخبار فان مفهوم [illegible] ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا [illegible] ان العدل
اذا جاء لم يجب التبين في خبره فيجب الاخذ به اما لان مفهوم الصفة حجة كما عليه جماعة من المحققين او لان
مفهوم الشرط حجة كما عليه آخرون واذا لم يجب التبين في خبر العدل كما يجب في خبر الفاسق فلا يخلو اما ان
يجب قبوله او يجب رده لا سبيل الى الثاني لانه يلزم منه ان يكون العادل اسوأ حالا من الفاسق [illegible]
[illegible] الاول وبذلك صار جماعة من المحققين الى حجية اخبار العدول بمفهوم الاية الشريفة بل
على حجية جملة من الاخبار وهي اخبار العدول [illegible] ما هو ينبغي حجية [illegible] الاخبار كالموثق والحسن والضعيف
المنجبر الضعيف المحفوف بالقرائن المفيدة للظن بالصدق لدلالته على ان خبر غير العدل يكون معتبرا
بعد التبين فيه والمراد بالتبين استظهار الصدق سواء بلغ حد القطع ام لا فان التبين [illegible] القطع و
الظن ثم ان قلنا ان المراد بالفاسق في الاية الشريفة معلوم الفسق [illegible] المتبادر من اطلاقه كما هو
المعنى الراجح من اطلاق لفظ المشتق يلزم ان يكون خبر مجهول الحال داخلا في [illegible] المراسيل ونحوها بالاسر هنا
لان وجوب التبين على هذا يكون مشروطا بالعلم بالفسق فينتفي بانتفائه فيلزم ما ذكرنا من حجية خبر

كثيرة

يلزم حجية [illegible]

كثيرة على حجة المنطوق والمفهوم واذا ضم هذه الاخبار الى ظاهر الكتاب فظاهر الاخبار المتواترة لفظا [illegible] المفيدة
للعلم بالحكم الواقعي الحاصلة من الكتاب والسنة المتواترة والاجماع ودليل العقل يحصل ادلة كثيرة على الاحكام الشرعية الفرعية
فلا يلزم الخروج من الدين [illegible] الاقتصار عليها فيكون لا تها [illegible] الى الاصل القطعي المستفاد من العقل في العمومات
القطعية الواردة في الكتاب والسنة المانعة من العمل بغير العلم فاذن لم يبق وجه يقتضي اصالة حجية كل ظن
وقد يقال بمفهوم الاية الشريفة ومنطوقها الا يقتضيان حجية جميع الاحكام الشرعية مطلقا اما اولا فلانه مبني على
القول بعدم حجية المفاهيم مطلقا كما ذهب اليه [illegible] السيد المرتضى وكذا على القول بعدم حجية مفهوم الصفة ومفهوم
الشرط على تقدير القول بحجية مفهوم المخالفة في الجملة وكذا على القول بان المفهوم لا يفيد العموم كالمنطوق كما
عليه بعض المحققين من اصحابنا واما على المختار من حجية مفهوم الشرط وافادته للعموم فلوجوه الاول ان غاية
ما يستفاد من المفهوم نفي وجوب التبين والتثبت في خبر العدل وهو لا يستلزم وجوب العمل به [illegible]
انه اذا لم يقبل ولم يجب فيه التبين يلزم ان يكون العدل اسوء حالا من الفاسق قلنا ذلك مع تحقق ان
يكون التبين والتجسس [illegible] واجبا وليس كذلك لا نسلم فلعله لذلك رفع [illegible] وجوب التبين في
خبره اذ لا يجب ايضا التجسس حرمته وهو مناف لكونه عدلا فعدم وجوب التبين في خبر العادل باعتبار كونه
عدلا لا يقتضي قبول خبره الا ترى انه لو قال السيد لعبده لا تقبل خبر العادل ولا خبر الفاسق ولكن اذا
اخبرك الفاسق فيجب عليك ان تتفحص عن صدقه وكذبه واذا جاءك العادل فلا يجب ان تتفحص عن صدقه كفى به
بل لا يجوز لم يكن في كلامه تناقض ولا مضادة [illegible] وليس ذلك الا لان عدم وجوب التبين لا يستلزم
القبول لا يقال غاية ما يستفاد من المفهوم نفي وجوب التبين في خبر العادل وليس فيه دلالة على عدم ما
ذكره لانه لا يتم الا على تقدير حرمة التبين في خبر العادل اذ مع جوازه يرتفع الحكمة المشار اليها لانا نقول
ذلك [illegible] لان الحكمة تتحقق على هذا التقدير ايضا على ان نفي الوجوب لا يستلزم الجواز فلعل الممنوع
منه قد ثبت بدليل آخر فتدبر ولا يتوهم جمع كثير من اعاظم المحققين من نفي وجوب التبين جوازه
الاعتماد فيه [illegible] في الخبر لانا نقول [illegible] الظاهر [illegible] عدم ظهور [illegible] ما مع ذلك
فلا بد من الحكم [illegible] ما ذكر وقد صرح بعض اعاظم المحققين انه لا يدل دلالة
الاية الشريفة على حجية خبر العدل [illegible] الا مرتبة ليس الوجوب التبين فيه ما ذكره بعض

عن الصدق والكذب في خبر الفاسق وليس العدل كذلك باعتبار انه لا حرمة له ومن الفاسق ان من لا حرمة له لا يجب التجسس عن معايبه

[illegible]

للوجوب الشرعي كما هو كذلك اعني قوله من ابواب ما لا يتم الا به وعلى هذا يلزم من تحريم العمل لان التحرز في
قبول خبر الفاسق اذا كان التبين كان اللازم بحكم المفهوم ان لا يكون شرطا في قبول خبر العدل وهو المطلوب لانا
نقول الظاهر من اطلاق الامر الوجوب النفسي فحمله على الوجوب الشرطي خلاف الظاهر ولا يجوز المصير الى خلاف الظاهر الا بدليل
وهو هنا مفقود فتعين الاخذ بالظاهر ومعه يسقط الاستدلال بالاية الشريفة على المدعى الثاني ان
الاية الشريفة لا تنهض بالدلالة على حجية خبر العدل الا بعد ضم المقدمة القائلة بان العادل لا يجوز ان
يكون اسوء حالا من الفاسق اذ مع قطع النظر عن هذه المقدمة لا دلالة للاية الشريفة على ذلك بشيء من الدلالات
الثلاث اللفظية جدا ومن الظاهر ان مرجع المقدمة المذكورة الى قاعدة القطع بالاولوية او الى الظن المستفاد
من الخطاب كما لا يخفى على ان دعوى القطع ان هذا القسم من القياس لا يكون حجة وان افاد الظن الا على تقدير تمامية
حجية كل ظن لعدم دليل قاطع من الادلة الاربعة على حجيته اما الكتاب فظاهر اذ ليس فيه ما يقتضي حجيته من قاطع او
ظاهر بل يقتضي عمومات على حرمة العمل بالظن منه المنع منه واما السنة فكذلك اذ ليس فيها قاطع
يقتضي حجيته في ذلك نعم ربما يستفاد من بعض الاخبار حجيته ولكنه من الاحاد فلا يصلح للحجية خصوصا اولى الكلام
مع معارضته بالعمومات من السنة المانعة من العمل بغير العلم ومن العمل بالقياس مطلقا او من
حسن عدم هذا القياس واما الاجماع فلاختلاف الامامية في حجية القياس المفروض ومع الاختلاف المذكور
سيما الاطلاع على الاجماع واما العقل فلانه لم يوجد من جزئياته القطعية ما يقتضي حجية المفروض
كما لا يخفى ... لا يجوز للخصم المدعي للظنون المخصوصة الاعتماد على الاية الشريفة في اثبات حجية خبر
العدل ثم لو سلمنا وقلنا بان الظن المستفاد من هذا القسم من القياس من الظنون المخصوصة فنقول
يلزم عليه ان يكون بعض اقسام الشهرة والاستقراء ونحوهما من الظنون التي هي عند الاكثر غير حجة وهي
التي يكون الظن الناشئ منها اقوى من الظن المستفاد من ظاهر الكتاب ونحوه من الظنون التي هي من اقسام
الظنون المخصوصة وذلك للقياس المتقدم اليه الاشارة فيجري فيها ايضا الا ان قطعنا وان ثبت حجيته
بعض الاقسام بقاعدة الاولوية ثبت حجية الباقي بعدم القائل بالفصل اللهم الا ان يقال ان القياس
المذكور وان كان جاريا ايضا ولكنه معارض بمثله وذلك لانه لا ريب ان القياس المستنبط العلة
لو كان حجة مطلقا حتى ما يفيد الظن الاقوى من الظن الحاصل من الشهرة والاستقراء ونحوهما من الظنون التي

ع

هي محل البحث فذلك مستلزم لقاعدة الاولوية لكون هذا القياس المفروض لعدم حجيته الاضعف من الظنون المشار اليها
وحينئذ فلا يتوجه بين المتعارضين فيجب التوقف هنا فيما لم يكن القياس المفروض معارضا في مقام الاحتجاج بالاية
الشريفة على حجية خبر العدل وجب العمل به لانه من الظنون المخصوصة وفيه نظر فان المعارضة المذكورة غير
للمنع من وجوه فلا يمنع منه من قياس ونحوه يكون اقوى من اقسام الشهرة والاستقراء ونحوهما من الظنون التي
هي محل البحث الثالث ان خبر العادل لا يجوز الاعتماد عليه في نفس الاحكام الشرعية الا بعد الفحص والاستفراغ
وبذل الجهد والتبين فيصدق انه ... به باتفاق المجتهدين على ان خبره مساو لخبر الفاسق في وجوب التبين
وان سلم ان خبر الفاسق لا يجوز العمل به بعد التبين فيه اذا احصل منه العلم وخبر العادل يجوز العمل به بعد التبين
اذا لم يحصل منه العلم فلا يكون المفهوم شاملا للاحكام الشرعية فيكون المراد الموضوعات الصرفة فيسقط
الاستدلال به على حجية خبر العدل لان الفحص والاجتهاد الواجبان على المجتهد في العمل بخبر الواحد العدل
ليس من باب التبين المراد في الاية الشريفة لانا نقول ذلك يعد قطعا بل ذلك تبين حقيقة لا يقال لا نم
وجوب التبين في خبر العدل الا ترى انه قد استدل على حجيته باجماع السلف من الصحابة والتابعين على العمل به
ومن الظاهر انهم كانوا يعملون به من غير تبين لانا نقول بعد تسليم اجماع السلف على ذلك لا نم انهم كانوا يعملون
به من غير تبين فلعلهم كانوا يتبينون وان احتفل منه فلة وكفى به بيانا على ان تبين كل شخص بحسب ...
على انه قد يقال لعل اعتماد السلف على خبر العدل من باب اعتماد المقلد على المنقول من فتوى المجتهد فانه يجوز
الاعتماد على خبر العدل الواحد ومن غير تبين ونحو هذا امر من بعض الاصوليين على من استدل بقوله
تعالى لولا نفر من كل فرقة طائفة الاية على حجية خبر الواحد فتدبر وهنا وجوه اخر مانعة من دلالة الاية
على حجية خبر العدل ذكرناها في محل آخر واما الثاني فللمنع من ان التبين يعم التبين الظني بل هو موضوع
للتبين القطعي خاصة واطلاقه على التبين الظني مجاز لا يصار اليه الا بقرينة وهي هنا مفقودة
كما لا يخفى ولنا على ذلك التبادر وصحة سلب الاسم عن التبين الظني مضافا الى تصريح كثير من المحققين بان
لفظ البيان حقيقة في العلم ومن الظاهر ان التبين مشتق منه والاصل ان يدور المشتق مدار مبدء
الاشتقاق ثم لو سلمنا كونه حقيقة في الاعم من التبين الظني فلا اشكال في انه ينصرف الى الفرد الكامل القاطع
على حجيته لا المشكوك في حجيته والممنوع منها ومن الظاهر انه لا يقتضي صحة الاستدلال على حجيته شيء

من اخبار الاحاد كما لا يخفى وبالجملة لا اشكال ولا شبهة في ان الاية الشريفة لا تفيد حجية شيء من الاخبار الاحاد
في الاحكام الشرعية ومن ضعف دعوى ظهورها في الموضوعات الصرفة لشهادة سياقها ونزولها في قصة
اخبار الوليد بن عقبة فوجوه ... الى غير ذلك من الوجوه المذكورة كما اشار اليه العلامة اعلى الله مقامه في النهاية ...
المجملة هذا ما ذكرناه في رسالته في الشهرة ومن شئت جميع ما ذكره فليراجع رسالته لاشتمالها على فوائد كثيرة
فتعويل ... فلا ... جملة كلام له ... اجيب عنه بمنع كلية الكبرى ومنع حجية كل ظن للمجتهد
لكان اولى من حيث استلزامه عدم حجية الظن الحاصل من الشهرتين كليهما لكنه فاسد من جهة اخرى وهي
عموم ما استدل به المجيب وهو صاحب المعالم على حجية اخبار الاحاد والظن المستفاد منها ومن غيرها من الدليل
الرابع وهو ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت
في نحو زماننا مسدود قطعا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد الا الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع
على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة لا تفيد غير الظن وكون الكتاب ظني
الدلالة واذا تحقق سد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان له
جهات متعددة متفاوتة بالقوة والضعف فالعدول منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار
الاحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها وهو كما ترى جار في
الشهرة حيث اذ لا ريب في حصول الظن بها ما لا يحصل من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها ولعله لهذا لم
يجب عن الدليل الثاني بما ذكرناه من منع كلية الكبرى وانما اجاب عنه بما اجاب من منع حجية الشهرة
اذا كانت من القدماء ... عن الدليل الرابع بمنع دلالته على كلية الكبرى من انه ان اريد انه
كان التكليف بالظن من حيث انه ظن فالملازمة ... انسداد باب العلم في حكم شرعي لكون
التكليف فيه بالظن قطعا ممنوعة لجواز اعتبار الشارع امورا مخصوصة بخصوصها وان كانت مفيدة
للظن لا من حيث افادتها الظن كاصالة البراءة فانه ربما يقع حجيتها من جهة الاجماع وان اريد انه
كان التكليف بما يفيد الظن وان لم يكن من حيث افادة الظن فالملازمة مسلمة لكن نمنع قوله والعقل قاض
بان الظن اذا كان الى آخره لانه على هذا التقدير لا مدخل للظن حتى يعتبر ضعفه وقوته ويكون
الانتقال من القوي الى الضعيف قبيحا هذا الجواب كما ترى لانا نقول المراد هو الاول

قلنا

قوله ان الملازمة المذكورة ممنوعة لجواز اعتبار الشارع امورا مخصوصة وان كان ممكنا فيتوجه منه منع الملازمة
الا انه لا حظة الدليل القاطع من الخارج بعد التأمل ... وهو الضرورة القاطعة
بان الاقتصار في الاحكام الشرعية على امثال تلك الامور المخصوصة يوجب الخروج عن الدين وعدم التدين بدين
سيد المرسلين ص وذلك فان مثل تلك الامور التي قطعنا باعتبار الشارع اياها علمنا به علما قطعيا من جهة الاجماع
ونحوه من الادلة القاطعة ليس الا ظواهر الكتاب والسنة المتواترة واصالة البراءة والاقتصار عليها وعدم
التجاوز الى غيرها من الظنون الاجتهادية المستفادة من اخبار الاحاد ونحوها في كل مسألة من المسائل الخالية
من ادلة الفقه الاخر يقتضي وجوبا الخروج ... الظنون المخالفة لها يوجب ... جدا وانكاره مكابرة
قطعا فان اكثر الاحكام الشرعية الان مستفادة من غير الامور المذكورة من اخبار الاحاد والاجماعات المنقولة
ونحوها من اسباب الظنون الاجتهادية بالضرورة وليس على اعتبارها دليل قاطع لو لم نعتبر هذا الدليل حتى
الدليل الرابع فان الايات المستدل بها على حجية الاخبار على تقدير تسليم وضوح دلالتها يلزم العمل بها
عدم العمل بعمومها وذلك فانها ما دلت على حجيته جزء دون جزء وانه ... تدل على حجية جميع اخبار
الاحاد ومن جملتها الاجماع على عدم حجيتها المدعى المحكي في كلام جماعة من القدماء كابن زهرة والحلي والمرتضى
فان قلت هذه الاجماع معارض بمثله المحكي في كلام الشيخ وغيره وهو راجح لاشتهاره بالشهرة المتاخرة العظيمة
قلت اعتبار الشهرة مرجحا لا دليل قطعي عليه ... منع حجية ظن المجتهد ... الا اذا كان ظنا مخصوصا
مجمعا عليه فانه لا يقوم دليل قاطع هنا سوى الاجماع ... كما ترى فان المانع من حجية اخبار
الاحاد مثلا لا يمنع لكونها اخبار احاد بل لانها لا تفيد الا الظن وهذه العلة جارية في المقام فكما انهم يمنع
من حجية ... دعوى الاجماع على حجية الظنون ... الاخبار والظنون
المتعلقة بها متنا وسندا ودلالة كيف لا واصل حجيتها مختلف فيه فلا اجماع فيه ... يكون اجماع على حجية
الظنون المتعلقة بها مضافا الى ... هذه الدعوى من جهة اخرى ستقف عليها ان شاء الله فان قلت المراد من
الاجماع المدعى ليس اجماع الكل بل اجماع القائلين بحجية اخبار الاحاد ... بالاجماع المركب
مثل هذا الاجماع على تقدير تسليم افادته القطع ... وكونه دليلا قاطعا انما
يدعى ... ثبت حجيته نفس اخبار الاحاد ... كيف لا وانت ...

بالآيات ولا دليل لك غيرها وقد عرفت انه لا يتم الا باعتبار المرجح الخفي واثباته بالاجماع المركب [illegible] مع ان هذه
الشهرة معارضة بالشهرة القديمة المحكية بل المحققة مضافا الى تعدد النقلة والاعتضاد بالاصول القطعية ولو لم
يترجح هذه المرجحات على تلك فلا اقل من التساوي والتكافؤ فغاية الاعتراض عدم جواز الاعتماد على مثل هذا
المرجح الخفي ومقتضاه تكافؤ الاجماعين المنقولين من الطرفين فيتساقطان في البين فيكون وجودهما كعدمهما فيبقى عموم
الآيات الدالة على حجية اخبار الآحاد سليمة عن المعارض [illegible] فلا اقل من تساقط الكل فيتوقف عند التكافؤ حال
التحقيق عند المجتهدين واكثر الاخباريين [illegible] الى التخيير كما عليه الاولون والتوقف كما عليه المتأخرون و
كلاهما منافيان للمتمسك [illegible] وجوب العمل باخبار الآحاد [illegible] قطعا حيث يكون مخالفا لها اما على التقدير
الآخر فواضح ومقتضاه عدم جواز الخروج عن الدليل القطعي الدال على عدم جواز العمل بالظن مطلقا وعن الادلة
القاطعة النافية للتكليف كاصالة البراءة ونحوها في خصوص المسألة التي وردت اخبار الآحاد باثبات التكليف
فيها [illegible] وان كان فيه شائبة الوجوب لان غايته الوجوب التخييري وهو خلاف
المطلق المجمع عليه بين الفريقين النافين عن حجية الآحاد والمثبتين لها فان الاولين يحرمون العمل بها والثانين
يوجبونه ويحرمون التخلف عنها [illegible] ان البناء على التخيير يوجب [illegible] في استلزام العمل الا
بالظنون المخصوصة المجمع عليها مثلا [illegible] عن الدين [illegible] وذلك فان تحصيل التخيير ومفاده
جواز ترك العمل بالآحاد مطلقا وفي المواضع كلها والرجوع الى الادلة القطعية والظنون المخصوصة ولو ينبغي
بان [illegible] لم يكن له من الدين الا رسمه ومن الاسلام الا اسمه فان قلت لم لا يلتزم
ذلك والحال انه في كل مسألة ليس فيها [illegible] وقع الخلاف فيها [illegible] العمل على الظنون المخصوصة
واقامتها خاصة حجة [illegible] العلماء ولا يكون بذلك خارجا عن الدين [illegible] عن طريقة المسلمين
قلت انه وان وافق في كل مسألة قائلا الا انه يعد رجوعه في جميع المسائل المختلف فيها الى [illegible] اكثر الاحكام
الشرعية حجة [illegible] خارقا للعلماء [illegible] في جميع تلك المسائل الى الظنون
المخصوصة [illegible] ان [illegible] خاصة [illegible] في بعض المسائل لكن
بنفسه دليل خاص قطعي او ظني [illegible] بالاصول [illegible] لقيام دليل قاطع
عليه عنده او ظني [illegible] ولا قاطع لهذا الثالث فالذي ندعيه ونختص به [illegible] في جملة من المسائل
انما

انما هو القدماء المتمكنون من تحصيله عادة كالسيد المرتضى وابن زهرة واضرابهما وهذا لم يتمكن من ذلك حالا والمفروض
انه لم يعمل بالظن الذي يكون [illegible] بلا ريب ولا شبهة فان المنحصر في الظنون المخصوصة في الاحكام الشرعية
في هذه الازمنة لكن [illegible] من الاسلام والشريعة [illegible] بداهة وجوب العمل [illegible] الظنون
المخصوصة المجمع عليها من غير اخبار الآحاد ونحوها وحيث [illegible] كونها ظنونا غير مخصوصة ولم يكن ترجيح بعضها
على بعض من هذه الجهة [illegible] جاز العمل بالكل [illegible] لا يعارضها [illegible] القوة والضعف وحيث
ثبت جواز العمل بالظن مطلقا [illegible] التكليف في امثال هذه الازمنة المنسد فيها باب العلم
القطعي بالاحكام الشرعية انما هو بالمظنة من حيث كونها مظنة [illegible] الملازمة [illegible]
[illegible] لان الحاصل منها اقوى من الظن الحاصل من اصالة البراءة ونحوها [illegible]
مذكور [illegible] هذا الدليل القاطع [illegible] الملازمة [illegible]
الغارجي [illegible] عدم الاحالة [illegible] الاعتراض عليه دون [illegible] هذه
المقدمة [illegible] عليه هذا الاعتراض بالكلية [illegible] الملازمة [illegible] الكبرى الثابتة [illegible]
[illegible] فضلا عن اولي الافهام والسلايق المستقيمة فان قلت [illegible] من منع الملازمة
انما هو [illegible] عدم دليل قاطع على حجية اخبار الآحاد والظنون التي يتعلق بها متنا وسندا ودلالة [illegible]
[illegible] دلالة الآيات عليها وذلك لاطباق المتأخرين على العمل بها وبالظنون المحتاج اليها
في متعلقاتها [illegible] بين العلماء [illegible] لان الاجماع
عندنا هو الا [illegible] الكاشف عن قول المعصوم [illegible]
[illegible] عليه [illegible] الدليل القاطع على حجية اخبار
الآحاد والظنون المتعلقة بها [illegible] كاصالة البراءة ونحوها [illegible]
[illegible] المسألة [illegible] عدم العمل [illegible]
[illegible] فان [illegible] الاحكام الشرعية [illegible]
لا [illegible] هذا الكلام [illegible] كون الظنون المستفادة من اخبار الآحاد وما يتعلق
بها ظنونا مخصوصة كاصالة البراءة ونحوها من الكتاب والسنة المتواترة من غير جهة الدليل الرابع من جهة

اجماع [illegible] الكتاب [illegible]
[illegible] فالاجماع من
المتأخرين على حجية اخبار الآحاد ليس كليا بل [illegible] عليه في الجملة [illegible] عليه وهو حجية اخبار
العدل المتفق على عدالته او الثابت عدالته بالمحبة [illegible] او الشياع المفيد للقطع او البينة الشرعية
اما اخبار العدل التي ليست كذلك كالموثق والحسن والقوي والضعيف المنجبر بالشهرة ونحوها من القرائن [illegible]
والصحيح المختلف في صحته لعدم ثبوت عدالة رواته [illegible] الاشارة [illegible]
او اشتهار القرائن او امثال ذلك فلا اتفاق على حجيتها كيف لا وقد انكر جماعة من الفضلاء حجية ما عدا الصحيح
منها [illegible] الموثق والحسن [illegible] بالشهرة [illegible] عليه فلا دليل
قاطع على حجية ما عدا الصحيح من اخبار الآحاد [illegible] دليل قاطع عليه دون باقي الانواع
[illegible] السابق وذلك فان اكثر الاحكام الشرعية مستفادة من الاخبار الصحيحة [illegible] المتفق
على [illegible] الا بالظنون
الاجتهادية التي لا اجماع على حجيته [illegible] كما لا يخفى [illegible] صاحب المدارك وغيره ممن اقتصر في
الاحكام [illegible] الشرعية القاطعة [illegible] احكامه ولا
يمكن [illegible] الاشكال [illegible] الاصحاب [illegible]
دليل [illegible] العكس [illegible]
الامر حيث [illegible] كثير من الاحكام الشرعية كما لا يخفى على من له ادنى
فهم [illegible] الاحكام الشرعية [illegible]
ان [illegible] المرجح
على الراجح [illegible] ان الشهرة [illegible] الادلة [illegible]
المسند [illegible] على حجية الآحاد [illegible] من الاجماع المنقول
على عدم حجيتها [illegible] الكتاب [illegible]
[illegible] على حجية [illegible] المتفق على [illegible] الضعيف [illegible] القطعي من
اجماع

اجماع او غيره من الادلة القاطعة [illegible] الظن [illegible] في الاقتصار عليها [illegible] على اثبات الملازمة
والكلية الكبرى المستفادة منها في الدليل الرابع [illegible] على حجية الظن [illegible] اما ان يكون
من حيث المظنة [illegible] المطلوب [illegible] من خصوص [illegible] من ان الظن المستفاد من
من اخبار الآحاد والشهرة اقوى مما يستفاد من غيرها من الظنون المخصوصة كاصالة البراءة [illegible] لزم
العمل باقويها [illegible] والضعيف مرجوحا [illegible] المرجوح على الراجح قبيح عقلا [illegible]
[illegible] المرجوح [illegible] المخصوصة دون ما هو ابعد منها [illegible]
[illegible] فان قلت [illegible] من شهادة العدل الواحد [illegible]
بشهادة العدلين [illegible] بالواحد [illegible] خلاف الاجماع قلت [illegible] الاجماع المدعى هو الفارق [illegible]
[illegible] المقام [illegible] الظنون المختلفة ضعفا
وقوة [illegible] الاخذ بالراجح منها [illegible] دليل قاطع على خلافه من الاجماع او غيره [illegible] في مثل المقتضي
وغيره [illegible] مثل هذا الوجه [illegible] الا ان يبقى على [illegible] حجيته مثله اذا كان
ضعيفا [illegible] الحجية [illegible] اقوى منها [illegible] قطعا [illegible] عليها والنقض
على هذا [illegible] في الوجه السابق [illegible] فيه هنا [illegible]
دلالة ظاهرية [illegible] بالظنون التي هي من
قبيلها [illegible] كما لا يخفى فان قلت [illegible]
[illegible] كما يتفق احيانا [illegible] بالاجماع [illegible]
امكان العلم به في مثل زماننا هذا [illegible] في كثير من المواضع [illegible] والتطافي
والتسامح من القدماء والمتأخرين [illegible] اليه [illegible] الاخبار [illegible] الاجماع
[illegible] الاجماع [illegible] الواحد [illegible] الاجماع المنقول [illegible]
الواحد [illegible] العلم [illegible] سيما اذا استفاض
[illegible] الكثرة في الاستفاضة واصالة البراءة في الموضع الذي لا يكون فيه دليل على التكليف من اليقينيات
للآيات الكثيرة [illegible] والآيات المنزلة واتفاق [illegible] القطع من جهة

مع بقاء وصول الشيعة والائمة بالتبليغ الى المكلفين في تكاليفهم وبالجملة دعوى انسداد باب العلم في المسائل الاجتهادية
كلها او استلزام طرح الظنون الاجتهادية فيها [illegible] لوجدان في كثير من المواضع فان تلك المواضع التي
فيها امكان تحصيل العلم لا يبلغ عشر معشار الفقه قطعا ومع ذلك فما حصل لا يحصل فيها الا على الاجمالية
[illegible] في تشخيص موارد ما اضافها الى الظنون الاجتهادية يقينا وبالجملة هذا القدر من العلم حيث حصل لا يكفي
لاثبات التكاليف كما هي في الاحكام الشرعية لعدم المقطوع بثبوتها في بقائها الى يوم القيمة كما ان الضروري
من الدين لا يكفي لاثبات التكاليف لسائر الاحكام الشرعية فلا بد من اعتبار الظن من حيث هو لعدم التكليف
بالاطاق وعدم امكان الخروج عن العهدة بعنوان اليقين وما ذكر من ان القرآن لو كان قطعي الدلالة
ايضا لا يكفي ولا يكتفى بذلك وكذلك اصالة البراءة ولنا على اثبات حجية الشهرة طريق آخر من حجية الدليل
الرابع وهو ما [illegible] العلماء العاملين باخبار الاحاد يعتمدون في تعديل رواتها وتصحيحهم وتفسيقهم وغير
ذلك على الظنون الضعيفة غاية الضعف حتى ان الذي يقتصر منها على الصحيح الثابت عدالة روايه
بشهادة العدلين مثلا ولا يعتمد [illegible] في تعيين الرواة المشتركين بين العدل وغيره [illegible] في
وجوده [illegible] الكل في حجيته يعتمد على مثل القرائن الرجالية التي هي في غاية من الضعف مثل ان علي
ابن الحكم هو الكوفي [illegible] ان احمد بن محمد [illegible] عنه وامثال ذلك من الظنون الضعيفة التي هي في غاية
من الكثرة بحيث لا تعد ولا تحصى وكل يعتمدون في ترجيحات بين الاخبار المتعارضة والقرائن الرجالية
وغيرها على المرجحات الاجتهادية التي لم يقم على اكثرها بل كلها دليل قاطع عليها ظنا بخصوصه [illegible]
هذا يبلغ حد الاجماع على حجية الظنون المحتاج اليها في اخبار الاحاد وما يتعلق بها وان [illegible] في احادها
[illegible] ولو كانت ضعيفة جدا مثل ما مضى ويلزم من حجيته حجية مثل الظن المستفاد من الشهرة بطريق
اولى لكونه اقوى من هذه الظنون بمراتب شتى بحيث لا يكاد ينكره احد من العقلاء [illegible] الملازمة كل
من سمع موجبها من اهل العرف والعادة [illegible] منفردة [illegible] لا داعي له ولا جهة فان المقدوح
من الاولوية ليس الا اذا كان منفردا فيها عين ما هي في العرف والعادة وليس فيها هذه الاولوية
لما عرفته [illegible] بهذا الطريق الا من قبيل [illegible] والضعف [illegible]
بالظاهر [illegible] دلالة الالفاظ لكونها دلالة التزامية عرفية على ما هو التحقيق فيها ولا لفظ هنا بل

على حكم

على حكم الاصل حتى [illegible] منه [illegible] به [illegible] في الفرع بطريق اولى اذ ليس الا المقدمات العقلية [illegible]
والاجماع المتقدم اليهما الاشارة وهما بالنسبة الى الادلة اللفظية حتى يترتب عليها الاولوية وذلك لان
الاجماع وغيره وان لم يتضمنا لفظ الحكم عن الشارع صريحا الا انهما كاشفان عنه قطعا بناء على ان حجيتهما عندنا
ليست من حيث هي بل لكونهما كاشفين عن قول الشارع وهو الحجة وعليه فانهما الى اللفظ [illegible] فيترتب عليه
الاولوية قطعا واضعف منها القدح فيها الاولوية انه لا فرق بين [illegible] هنا وبين قول القائل في
آية التأفيف بانه قد ذكرت للخصوصية مدخل في التحريم فلا يستدل على انواع الاذى من الضرب والشتم
ونحوهما [illegible] لو للضرورة قطعا [illegible] هذا والجواب عنهما واحد وهو ان احتمال الخصوصية
لا ينظر اليها بعد اطباق العرف على فهم الاولوية وعدم احتمالهم لها وبالجملة الاولوية من الادلة القاطعة
لا يقدح في حجيتها الاحتمالات الضعيفة ولو كانت [illegible] في الامر [illegible] وحالها حال سائر الالفاظ مثل
الامر والنهي فانهما وان احتملا الاستحباب والكراهة الا انهما ظاهران في الوجوب والحرمة في العرف واللغة
هذا ان بلغ علمهم بتلك الظنون الضعيفة المحتاج اليها في الاخبار الاحاد وما يتعلق بها حد الاجماع وان لم
يبلغ حد الاجماع فاما ان يقتصر من الظنون على ما قام الدليل القاطع على حجيته ويمنع حجيته كل مجتهد
عداه بمنع كلية الكبرى او لا يقتصر بل يعمل بالكلية ويستثنى منها ما قام الدليل القاطع على حجيته كل
خلافه كالقياس والرأي والاستحسان ولا سبيل الى الاول لما مر من استلزامه الخروج عن الدين
وعدم [illegible] بين [illegible] المسلمين [illegible] الثاني لكن لا يخفى عليك ان [illegible] المجيب [illegible] الى هذا
الترديد راجع الى الدليل الرابع ولكن المقصد من هذا الدليل انما هو التقريب الاولى وانما [illegible] بينه
وبين هذا الدليل تضييقا على الخصم وسد ابواب [illegible] لكلامه [illegible] الذب والفرار عنه [illegible]
[illegible] وبالجملة [illegible] ما ذكرناه من [illegible] حجية الشهرة مطلقا كان معها
رواية ام لا [illegible] ام لا لكن خرج منها الشهرة التي لا [illegible] دليلها ولا وجد لها معارض
ونحوها من [illegible] مطلقا [illegible] وعدم حجيته مثلها كما ذكره [illegible] ادام الله ظله [illegible]
من [illegible] الشهرة التي معها رواية ضعيفة مثلا [illegible] عدم ما [illegible] للمصنف [illegible] الشهرة
المانعة عن حجية الشهرة [illegible] مثل هذه الشهرة [illegible] رواية ضعيفة ولا ما [illegible] عدا

الادلة الدالة على عدم حجية الظن مما كونها دونها من الادلة القاطعة على حجية الظنون الاجتهادية
في الاحكام الشرعية وما يتعلق بها من غير الشهرة وغيرها [illegible] الا انها خاصة والخاص مقدم على العام فتعارضهما
[illegible] الاسناد الى الاخبار الضعيفة [illegible] اعتبارها بالشهرة من ان كلا
منهما [illegible] حجية شرعية [illegible] حجية شرعية اقوى من الحجج الشرعية من غير المصالح المنحصر
التي [illegible] مستقلة فضلا عن ان يكون كلها ضعيفة وبعضها الى بعض منضمة وذلك فان المحقق في حقيقة
انما هي نفس الشهرة لا الرواية وانما ذكرت حجة ونسبت اليها الحجة مسامحة تعويلا على الوضوح الخارجي المستفاد
مما قدمناه والمقصد من ذكر الرواية حقيقة انما هو جعلها طريقا ووسيلة الى التخلص من الشهرة المانعة
عن حجية الشهرة لعدم دخلها فيها كما عرفت والا فليس الرواية هي الحجة بل انما الحجة هي الشهرة فان قلت
ان هذا التوجيه لم يفهم من كلام الاصحاب القائلين بحجية الرواية المنجبرة بالشهرة بل ظاهرهم ان الرواية
هي الحجة فيكون توجيها بما لا يرضى قائله ولا انه لم نطلع من الاصحاب من عدم حجية مثل هذه الرواية
ولا [illegible] ذكرنا ولا بما [illegible] من الوجوه [illegible] تلك الوجوه [illegible] في ذلك يمكن ما ذكرناه
ولا [illegible] لم [illegible] ما ذكرنا فالاعتراض [illegible] الجواب [illegible] من [illegible]
من [illegible] في عدم حجية الشهرة [illegible] عن عدم كون [illegible]
الاطلاق اذ لم [illegible] الا عدم حجية الشهرة [illegible] فان قلت [illegible] الحجية الى الرواية
كاشفة عن [illegible] هذا [illegible] كما انه يمكن ان يجعل هذا [illegible] لكن [illegible] يمكن توجيه الاعتراض
المتقدم لولا كون ما ذكرنا [illegible] على خلافه وبالجملة [illegible] الاصحاب [illegible] فلا يتوجه دعوى كون
ما ذكرنا توجيها بما لا يرضى [illegible] ان هذا التوجيه [illegible] ذكره [illegible] في [illegible]
بالاخبار المنجبرة بالشهرة [illegible] الله [illegible] الاعتراض المتقدم سابقا [illegible] على قوته
[illegible] لولا ما [illegible] العدم [illegible] بعد ذلك [illegible] الاعتراض لعدم حجية الرواية المنجبرة بالشهرة
وهو لا يستلزم اخلالا بكثير من الاحكام الشرعية كما مضى وهذه هي الثمرة العظمى في القول بحجية الشهرة كما
هو [illegible] فافهم وانما [illegible] في الذب عن الاعتراض المتقدم من ان عدم حجية الرواية الضعيفة
[illegible] بل امر فيها بالتثبت [illegible] الصدق فان [illegible] ولا ريب ان الشهرة يحصل بها

[illegible] لكن [illegible] بعد [illegible] الرواية [illegible] فهو حجة [illegible] بطرح الرواية [illegible]

التثبت

التثبت [illegible] فيجري عليه [illegible] لتوقفه على فهم التثبت المتثبت الخفي وهو مشكل فان معناه
لغة ليس الا التكشف [illegible] الحق [illegible] في نفس الامر ولا يكون ذلك الا بتحصيل العلم به واقعا والاصل بقاء هذا المعنى
الى ان يظهر من اهل العرف خلافه ولم يظهر لعدم ثبوت [illegible] خلافه [illegible] اللغة فان المتبادر من لفظ المتبين
عندهم ليس الا هو معناه حقيقة في اللغة فاذا قال رجل لغيره [illegible] التثبت والتحقيق فبان [illegible] فلا شك ان
اهل العرف يفهمون منه تحصيل العلم والقطع [illegible] بالذين [illegible] بلعله [illegible] الشبهة
بذلك [illegible] عليه ومع ذلك [illegible] التثبت عنه [illegible] في الندم [illegible] شاهد على [illegible]
كون التثبت قطعيا اذ مع ظنيته [illegible] الوقوع في الندم قطعيا اذ مع الظن [illegible] الظن [illegible]
الكلام خارج [illegible] العدل [illegible] باطل في دلالة الاية على حجية اخبار الاحاد [illegible] وان امكن [illegible]
عنه [illegible] كما لا يخفى ولو سلم ان [illegible] العرف اللغة [illegible] التثبت [illegible] العلمي [illegible] حاصل من
الشهرة وانه معدوم [illegible] حيث حصل [illegible] كما هو [illegible] ان سياق الاية على هذا [illegible] في
حجية الشهرة بنفسها [illegible] كان معها رواية ام لا [illegible] ان الاعتماد [illegible] انما هو على
[illegible] البيان والمبين [illegible] من حيث كونه كاشفا
المصدق وصدق الحكم انما [illegible] فيكون هو الحجة على ثبوته وهو [illegible] حجية الشهرة [illegible] البيان
الذي [illegible] في العمل بالرواية [illegible] عنها اذ لا اعتبار القاطع شاهد على ان الرواية [illegible]
الضعيفة بنفسها لا يحصل لها الا [illegible] بين احتمالي الصدق والكذب فيها وان ترجح الاول [illegible] ضعيفا
لا يكون معتبرا الا بالاضافة اليها [illegible] فما [illegible] كذبها [illegible] الاحتمالان
[illegible] مسئلة [illegible] الحكم الشرعي فيها [illegible] الشهرة [illegible] لوجدتها [illegible]
[illegible] الاحتمالين المتساويين [illegible] الضعيفة [illegible] في كل مسئلة ثم
[illegible] رواية فيها [illegible] الشهرة [illegible] لاحدهما عن الاخر بنفسها [illegible] الاية الشريفة
[illegible] كان معها رواية ام لا [illegible] الا [illegible] الاستدلال
[illegible] في دفع الاعتراض المتقدم [illegible] مستندا في وجه الصحيحة [illegible] من ظهور الاية
فان [illegible] انما هو التبين لا نفس الرواية لكن [illegible] كيف [illegible] دلالة الاية على هذا [illegible] على

[illegible] الرواية [illegible] الشهرة [illegible] ولا [illegible] الرواية [illegible]

حجية الشهرة بنفسها من غير تقوية ما عليه ومع ذلك فقد دفع الاعتراض المتقدم بما هو معروف به وهو دعوى
الاجماع على حجيتها لكنه غاية الجرأة بالشهرة ولم نعرف وجهها ولم نتحققها بعد شهرة الخلاف العظيم في حجيتها
فقد انكرها من محققي المتأخرين جماعة ولا يمكن الاطلاع فيها بالاجماع في امثال زماننا ولكنه يحتمل
وان نعد لكونه من سابق العلم من جهته فيحصل له ولم يحصل للعبد الا ان ومنع الرسالة وكان لبيان الشيخ
الا ان المقصد الاهم منها هو اثبات كلية الكبرى المستفادة من الدليل الرابع بالتقريب الذي ذكرنا فان يوجها انى
عليها مفاسد عظيمة منها عدم تمكن المجتهد من التمسك بالظنون المختلف فيها بل حينئذ لم يكن دليل قاطع
على حجيته سوى الدليل الرابع ودفع الجد عنها كلها والا لكان اقتصارا على القطعيات والظنون يوجب ما ذكرنا
من الخروج عن الدين فان المستفاد منها الى كلي احكاما قليلة ومع ذلك فيعرفنا انما امورا جلية لا يتخصص الا
بالظنون الاجتهادية مثلا الاجماع واقع على ان الركوع واجب اما انه الى حد يجب او اي شيء يحصل
هو مطلق الذكر او لابد من ذكر معين وغير ذلك فليس بمقطوع به بل لابد فيه من الرجوع الى
اخبار الاحاد وغيرها من الظنون الاجتهادية بلا يكاد يخلو سندا ومتنا ودلالة وتعارضا ودعوى
الاجماع على حجية هذه الظنون لا من حيث كونها ظنا مع وقوع الخلاف في كثير من جزئياتها لم اره بل يكاد
يقطع بفساده فان مع الخلاف كيف يمكن دعوى الوفاق لعدم العلم به معه في امثال هذه الازمنة
غالبا وان كان ممكنا اللهم الا ان يقال ان وقوع الخلاف في بعض الجزئيات ليس لانكار حجية الظن المختلف
فيه بل بعيد حصول الظن من السبب الخاص الذي يدعي افادته الظن وفيه نظر فانا نرى كثيرا من
الظنون المختلف فيها لا يمكن ان يختلف في كونها ظنونا مثل تزكية العدل الواحد في اعتبار العدالة اذ لا
ريب في افادة الظن بها ومع ذلك وقع الخلاف في حجيتها والمنكر لها لا يعتذر الا بان مقتضى اشتراط
العدالة اعتبار حصول العلم بها او ما يقوم مقامه شرعا ومثله للتأمل فكيف يمكن دعوى الاجماع
على حجية الظنون المتعلقة باخبار الاحاد وغيرها لا تعرف دلة الا بعد ان تلك الظنون المختلف
فيها ولم يسلم الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالادلة من حيث كونها ظنونا متعلقة بها فاعا
غايته اثبات حجية الظن المتعلق بما علم او ثبت كونه دليلا واما الظن الذي يصير الشيء دليلا
فلم يستفد منه حجيته الا ان يدعى الاجماع على مثل هذا ايضا بدعوى الاستقراء او تتبع موارد

كلامهم وهو تعسف ظاهر لا فرق بينها وبين ان يدعى مدع الاجماع على حجية ظن المجتهد مطلقا بان يقال انا نتتبع
موارد استعمالهم في الاحكام الشرعية بالظنون الاجتهادية حصل القطع بان اعتمادهم على الظنون وركونهم
اليها ليس الا من حيث كونها ظن المجتهد بحجة عندهم من حيث كونها ظنا لا من دون ان يكون لخصوص سببه مدخل
مدخلية فيه اصلا ولذا لو لم تعارض ظنونهم يلجؤون منها بما هو اقوى ولا يكتفون منها على ما اتفق الاجماع
عليه وكان مفهوما به فتأمل وكأن العلامة في اثبات هذه الكلية كلام لا باس بذكره وختم الرسالة
به فنقول قال ولم صاحب المعالم وعن حجية اخبار الاحاد من ان باب القطع في غير الضروريات منسد بالطرق
منحصر في الظن فلا بد من كون بقية الى آخر ما ذكرناه وحاصله ان الاجماع واقع على مشاركتنا مع الحاضرين في الاحكام
الشرعية بل بقاء الشرع الى يوم القيامة وكوننا مقرعين به وهو امر ضروري من بديهيات الدين اجمع
عليه المسلمون وظهر من الاخبار المتواترة وحصول اليقين بتفاصيل تلك الاحكام قطعي وجدانا لان
المعلوم بالضرورة او الاجماع ليس وضحا الا اجمالا منها ثبت من خصوصيات لابد من اعتبارها حتى يتبع
ذلك الاجمالي ويتعين بذلك المشترك بين عدة حكم الشرع بالنسبة الى الغائبين انتهى كلامه وفيه تأييد
لما ذكرنا وتقوية لما سطرنا وان كان فيما ذكره اشتباهات ليس هنا محل نشرها هذا آخر ما انتهى كلامه ورفع
في اعلى مقامه ولقد اجاد فيما افاد وان كان للتأمل في جملة ما ذكره مجال واسع وبالجملة التحقيق تناطق
بخصوصه ولا اسباب خاصة يتعين كون الاقتصار عليها غير موجب للخروج عن الدين والتدين بدين سيد
المرسلين متى فان ذلك لا يثبت الا بعلم قاطع من الادلة الاربعة ومن الظاهر فقد جميعها في هذا الباب
اما الكتاب فكما قد بيناه واما السنة فكذلك لما مر اذ لم يعد دوا بذ معلومة السند ودلالة معيد بكت
واما الاحاد فلا يفيد شيئا في هذا المقام واما الاجماع فللمنع من تحققه بوجه من الوجوه وكيف يمكن دعوى
الاجماع في هذا المقام مع هذه الخلافات العظيمة المانعة من حصوله عادة وان امكن عقلا مع ان
ما لعله من محققي اصحابنا على امتناع الاطلاع على الاجماع في مثل هذا الزمان حتى انهم في جملة من المسائل
الفقهية التي لم يجدوا خلافا فيها وعدوا الروايات والفتاوى على الوجه الذي نقلناه الدلالة بالاجماع
وهو فعله فكيف يمكن القطع بحجية ظنون خصوصه مع هذه الاختلافات وقلة وجوده فتاوي الاصحاب في
في المسائل الاصولية وبعد الاطلاع على الاجماع في نفسه لم يسلم الاجماع على حجية الظنون المتقادمة

الكتاب والسنة المتواترة واخبار الاحاد فغايته قضية مهملة من ان البديهيات ان المحصلة في قوة الجزئية
ومن الظاهر ان القضايا الجزئية غير نافعة في هذا المقام بالضرورة واما العقل فللظهور انه لا يدل على
حجية ظن خصوصه ان دل على حجية الظن فغايته يدل على حجية الظنون التي لم يقم القاطع على عدم حجيتها
هو المطلق واذا ثبت بطلان العقول بلزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة تعين الاعتماد على كل ظن لم يثبت
عدم حجيته بدليل القاطع لوجهين الاول ان العقل يحكم بذلك بعد العلم ببقاء التكليف وعدم جواز التمسك
باصالة البراءة وقاعدة الاحتياط في المسائل التي انسد فيها طريق العلم الثاني الاجماع المركب فان كل
من منع من الظنون المخصوصة قال باصالة حجية كل ظن ويظهر ذلك من جملة من العبارات المنقولة اليها
الاشارة ولا يقال كيف يدعى ان الاقتصار على الظنون المخصوصة مع مراعاة الادلة القاطعة يوجب الخروج
عن الدين مع ان ذلك مذهب جماعة من محققي اصحابنا ونقطع بعدم خروجهم عن الدين لانا نقول هؤلاء
زعموا ان جملة من الظنون كالظن الحاصل من ظاهر الكتاب مطلقا والظن الحاصل من كثير من اخبار الاحاد والظن
الحاصل من الاجماعات المنقولة من الظنون المخصوصة باعتبار قيام الدليل القاطع من الاجماع المحقق او ظاهر
الكتاب على حجيتها بالخصوص واذا ثبت هذا لم يلزم من الاقتصار عليها الخروج من الدين قطعا ولكن نحن
لا نوافقهم بما زعموه ونمنع من قيام الدليل القاطع على ما ذهبوا اليه بالخصوص فان حصول الاجماع
المحقق في امثال هذه الامور بعد ان تحقق بالحالات العادية فلم يبق الا ظاهر الكتاب ونحوه من السنة
المتواترة ونحن نمنع من دلالته على جميع ما ذهبوا اليه ومع هذا فجملة منه قد تلكنا جماعة الدفع
في ضيق الخناق ومتارة نستشكل في المسألة ولم نعرف بشيء واحوط تحرج عن ظاهر نصه ويعوف على ظني ان
لم يقم القاطع على حجيتها بالخصوص فهذا ظاهر وقد اشار الى هذا والدي قدس سره ولا يبقى غايته
ما يلزم بعد انسداد باب العلم والعلم ببقاء التكليف العمل بالظن وحيث كان الظن متعددا لا نزاع ولم
يقم على حجية بعضها الذي لا يلزم من الاقتصار عليه الخروج من الدين دليل قاطع بالخصوص كان اللازم
التخيير بينها او اسقاط المرجحة في التميز فانها لا محل لها مشكل لشبهه كما في الرواية لا يحكم باصالة حجيته جميعها
لما عرفت فانه لا دلالة القاطعة من العقل والنقل على اصالة عدم حجية الظن فيكون الاستدلال المفيد من باب الضرورة
كاكل الميتة في المخمصة وقد تقرر عند العقلاء ان الضرورات تتقدر بقدرها لانا نقول احتمال التخيير واحتمال

اسقاط الجميع باطل اما اولا فلانه لا قائل بهما من المسلمين وقد انعقد الاجماع على خلافهما واما ثانيا فلان الاخذ بالاقوى
الظنون في جميع المسائل اقرب الى الواقع واوفق الى الاحتياط ولا اشكال ولا شبهة فان العقل يحكم بلزوم ذلك
فقد ولا يبقى الظن الحاصل من ظاهر الكتاب والسنة المتواترة واخبار الاحاد وان كان متعدد الاصناف ولم
يقم قاطع على حجيته لاحد من الاصناف المذكورة ولكن قام القاطع على حجية اصل الصنف وهو الاجماع
القطعي الدال على حجية الكتاب في الجملة وعلى حجية خبر الواحد في الجملة فيكون الاقتصار على افراد هذا النوع
اولى من جميع افراده ما لم يقم الدليل القاطع على حجيته الى اصالة عدم حجية الظن المستند الى العقل
المعقول لانا نقول هذا باطل اما اولا فلانه لا قائل بهذا التفصيل من الاصحاب بل من المسلمين على الظاهر من المقطوع
به واما ثانيا فلان ما ذكر لا يصلح للترجيح لا عقلا ولا نقلا كما لا يخفى بل الذي يحكم به العقل هو الترجيح بقوة
الظن وعدمه سواء اندرج المفيد للظن الاقوى تحت الصنف الذي قام القاطع على حجيته بالخصوص
ام لا واما المقدمة الرابعة ففي غاية الوضوح وقد اشار اليها والدي العلامة اعلى الله مقامه واذا
صحت هذه المقدمات ثبت النتيجة المشار اليها كما لا يخفى لا يقال يلزم على ما ذكر اصالة الحجية بالنسبة الى
غير المجتهد من سائر المكلفين وبالنسبة الى مسائل اصول الدين وبالنسبة الى الموضوعات الصرفة وحيث
نسلم انسداد باب العلم فيها او في اكثرها والعلم ببقاء التكليف مع ذلك وهو باطل دعا انه الا بطلوا لانا نقول ثم
الملازمة ومنع جميع المقدمات في الامور المذكورة ولكن نعرف الاجماع على لزوم التقليد بالنسبة الى من لم
يبلغ رتبة الاجتهاد ومنع من اصالة حجية الظن بالنسبة اليه ولولاه لكنا نقول بها واما مسائل اصول
الدين فيمنع من انسداد باب العلم فيها ولو انسد لكنا نقول بها كما ذهب اليه جماعة من محققي اصحابنا المعاصرين
بعدم لزوم العلم او العلم فيها وجواز العمل بالظن فيها وكذا الموضوعات الصرفة وليس في الخبر باب
الاستثناء في انه قيد العقل الذي هو مجانبة بالاتفاق على الاصل بل من باب تعين الموضوع لا حجة
مطلقا بالاتفاق فقد وسيأتي تحقيق ما ذكره في الدليل الثاني ان شاء الله تعالى وبهذا ظهر لزوم دفع
الصنف الظنون التي تمسك بها بعض الاصوليين على حجية خبر الواحد والظاهر واشار الى تقويتها في جملة
من الكتب في المقابس في حجية خبر الواحد احتج من شرع بان العمل بخبر الواحد دافع للضرر كما كان
لكن كان واجبا اما انه دافع للضرر فلان المجتهد اذا حصل له اذا كان ثقة يغلب على الظن صدقه وقوله

وفيها لعله مظنة للعقوبة اما ان دفع الضرر واجب فهو ضروري وفي بحث القياس قالوا القياس يفيد الظن
والعمل بالظن واجب اما افادة الظن فقد مر واما ان العمل بالظن واجب فلما ثبت من ان التحرز عن الضرر المظنون
واجب كالمعلوم وفي الذريعة في بحث الاخبار ... وجوب التحرز من المضار كما يجب التحرز من سلوك الطريق
اذا اخبرنا مخبر بان فيه سبعا وما اشبهه وفي العدة في بحث الاخبار انه ليس لاحد ان يقول ان في العقل وجوب
التحرز من المضار اذا لم نأمن عند خبر الواحد ان يكون الامر على ما تضمنه الخبر يجب علينا التحرز عنه والعمل بحسبه
لانه يجب علينا اذا اردنا سلوك طريق او تجارة وغير ذلك فاخبرنا مخبر بان في الطريق سبعا او لصا او غير ذلك مما يخشى
ان الخوف وجب علينا ان نتوقف ونمتنع من السلوك ثم حكم خبر الواحد في الشريعة هذا الحكم وفي المعتبر في البحث
المذكور [illegible] اذا وجب في العقل العمل على قول من اخبر بالسبع في طريق وان كان واحدا تحرزا من
الضرر في الدنيا فلذلك يجب العمل بخبر المخبر عن الرسول صلى الله عليه وآله [illegible] مع احتمال [illegible] الضرر في الآخرة
وفي المبادي العمل بخبر الواحد يتضمن دفع ضرر مظنون فيكون واجبا وفي تهذيب خبر الواحد حجة لانه تعالى تعبد
به على دفع الضرر المظنون اذ اخبار العدل عن الرسول صلى الله عليه وآله يفيد الظن فترك العمل به يشتمل على الضرر
ظنا وفي [illegible] في مقام الاحتجاج على حجية خبر الواحد العادل انه يقتضي دفع ضرر مظنون لان العدل
اذا اخبر ان الرسول صلى الله عليه وآله امر بفعل حصل ظن بالامر وفي المخالفة سبب لاستحقاق العقاب فيحصل ظن باستحقاق العقاب
مع المخالفة فالعمل به يقتضي دفع الضرر المظنون وهو واجب بالضرورة فيجب العمل به لانه لا يمكن العمل
بالمرجوح لاستحالة ترجيح المرجوح ولا بهما ولا تركهما وفيه ايضا في بحث القياس في مقام ذكر الحجج
على حجيته الثالث [illegible] يفيد الظن [illegible] الضرر فيجب العمل به اما الاول فلان من ظن الى
ان فاته [illegible] والعلم بعدم امكان الخروج عن النقيضين والجمع بينهما فوجب العمل بالراجح
في الظن [illegible] والترك للترجيح وهذا هو معنى جواز العمل بالقياس وفي المنية في مقام
الاحتجاج على حجية خبر الواحد [illegible] حجة لان العمل بخبر الواحد يقتضي دفع ضرر مظنون فيكون
واجبا اما الاول فلان الواحد اذا اخبر بان رسول الله صلى الله عليه وآله امر بكذا حصل الظن انه صلى الله عليه وآله
امر [illegible] هذا الامر [illegible] ان مخالفة الرسول صلى الله عليه وآله سبب لاستحقاق العقاب فيحصل من ذلك الظن [illegible]
ذلك العلم الظن بان تارك ذلك الامر يستحق للعقاب فالعمل بمقتضاه دفع الضرر المظنون واما الثاني

فلان

فلان دفع الضرر المظنون واجب بالضرورة ولانه لا يمكن العمل بالمرجوح خاصة مع امكان العمل بالراجح لاستحالة
ترجيح المرجوح على الراجح ولا العمل بهما لاستحالة المنافات ولا تركهما فتعين العمل بالراجح وهو المطلوب
[illegible] القواعد [illegible] في هذا المقام [illegible] الروايات الضعيفة في الحرمة والوجوب
مع عدم المعارض [illegible] للاحتراز عن الضرر المظنون في الترك والفعل [illegible] كالعقوبة و
الفسق والكفارة وفي مقام آخر ان الاحتراز عن الضرر واجب ثم في [illegible] كلام له ان وجوب العمل بالظن فهو
حاصل من مقدمتين [illegible] حصل له الظن بحصول هذا الامر المخوف وكلما حصل له الظن
المخوف وجب عليه اجتنابه والاولى وجدانية والثانية اجماعية [illegible] ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة
[illegible] ان ما نطق به [illegible] والاجماع على ان الضرر في هذا الموضع [illegible] وفي غاية
المبادي في خبر الواحد اما العقل فهو ان خبر الواحد موجب لدفع ضرر مظنون وكلما كان كذلك فهو واجب
بيان الصغرى ان العدل اذا اخبر [illegible] وجوب الامر واذا [illegible] هذا الظن الى ما علم ان المخالف للامر يستحق
العقاب حصل ظن العقاب وبيان الكبرى ان العقل يحكم [illegible] العمل بالمرجوح وبالراجح والمرجوح معا
فيتعين العمل بالراجح وهو المذكور وفي حاشية [illegible] المحقق [illegible] الدين [illegible] انه على وجوب
العمل بخبر الواحد بانه اذا ورد امر [illegible] مثلا [illegible] ان ذلك الامر مطلق [illegible]
دون [illegible] على وجوبه [illegible] العقاب على الترك
[illegible]
[illegible] بالملزوم مستلزم للظن باللازم [illegible] الظن بالترك
ودفع الضرر المظنون واجب عقلا فوجب الاتيان بالفعل دفعا لذلك الضرر وفي رسالة لبعض الفضلاء
من اصحابنا [illegible] المحققين [illegible] ان العقل السليم يحكم بوجوب التحذر
عن المحذورات القطعية ثم يحكم بوجوبه عن المحذورات الظنية عند انتفاء طريق القطع [illegible]
على وجوبه [illegible] الاول [illegible] الثاني [illegible] العقل
[illegible] مقتضى الوجوب [illegible] الاحكام [illegible]
[illegible]

مثلا [illegible] اذ قام مع قدرته على اجتنابه هذا العقل وهل يحكم معذوريته عن
التشنيع بالقاء نفسه الى التهلكة [illegible] بانه [illegible] الاجتناب عن العقل الذي يعلم [illegible] الى التهلكة
واما عند ظن الاضرار [illegible] وجوب العمل بالظن في الواجب [illegible] الحرام [illegible] العقل الا ان [illegible]
عدم وجوبه او عدم جوازه مثل بانه عدم جواز العمل بالقياس فلعل وجهه المنع ان استنباط
العلة التي هي سبب الحكم [illegible] علة [illegible] استنباطا ضعيفا يكون [illegible] الغلط فيه
[illegible] القياس فوجب [illegible] منع العمل به واما ما لم يمنع فيجب
العمل بالظن [illegible] العقل وفي رسالة [illegible] في الاستصحاب [illegible] القطع [illegible] الظن
بالتكليف اذا العقل يحكم بوجوب دفع الضرر المظنون [illegible] بعدم العقاب [illegible] انتهى
وفي الاحكام قال [illegible] ان امر الرسول صلى الله عليه وآله سبب لاستحقاق العقاب فاذا اخبر الواحد [illegible]
[illegible] الظن [illegible] الراجح والمرجوح [illegible] العمل بالمرجوح دون
الراجح او بالعكس لا سبيل الى الاول والثاني والثالث فلم يبق سوى الرابع انتهى [illegible] ان الامارات
الظنية [illegible] اذا [illegible] المكلف [illegible] الظن بالضرر وكل ضرر مظنون يجب دفعه اما
المقدمة الاولى فلوجوه الاول انه لا ريب في انه اذا ظن بوجوب فعل او حرمته حصل له الظن [illegible]
لان الظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم كما ان العلم بالملزوم يستلزم العلم باللازم ومن الظاهر
ان لازم الامرين [illegible] من لوازم الواجب استحقاق العقاب على الترك ومن لوازم الحرام استحقاق
العقاب على الفعل [illegible] عظيم في الغاية فان المضار الاخروية اشد واعظم من المضار الدنيوية
الثاني انه اذا ظن بوجوب شيء او حرمته [illegible] العقل والترك [illegible]
ومن الظاهر [illegible] الثالث ان ذلك مما شهد به جماعة من المحققين [illegible]
العلامة في [illegible] والمبادي [illegible] فخر الاسلام [illegible] والسيد عميد الدين في المنية و
غيرهم ممن تمسك بالقاعدة المذكورة على حجية خبر الواحد والقياس [illegible] الظنون [illegible]
في الايضاح [illegible] واما المقدمة الثانية فلوجوه الاول [illegible] ان العقل
لا فرق بين الضرر المعلوم والضرر المظنون في وجوب دفعه [illegible]

[illegible]

للتفصيل [illegible] ترك الطريق الذي يظن فيه السبع واللص والحيات والعقارب ونحو ذلك من المهلكات
وكذا [illegible] بترك الطعام والشراب الذين يظن بوجود السم فيهما [illegible] من جهة العقل الاجتناب عن كل
مظنون الضرر الثاني [illegible] العقلاء [illegible] الالتزام بدفع الضرر المظنون ومن يتبع [illegible] عن
السلف [illegible] بلزوم دفع الضرر المظنون [illegible] ذلك [illegible]
المحققون [illegible] عليه وجوب معرفة الباري تعالى [illegible]
[illegible] وجوب النظر في معرفة الله [illegible] العقليات [illegible]
في انه هل هو واجب عقلا ام شرعا فذهب المعتزلة الى الاول واختاره [illegible] الثاني واما وجوب
المعرفة فاجماعي من الامة واستدل المعتزلة على الوجوب العقلي بان معرفة الله واجبة عقلا [illegible]
عليه الواجبات العقلية [illegible] دفع الضرر المظنون [illegible] العقاب في الآخرة [illegible]
[illegible] الدنيا على [illegible] الصانع من الحادثات [illegible]
فان هذا الخوف [illegible] عن نفسه كان مستحقا [illegible] العقلاء [illegible]
[illegible] المنعم [illegible]
[illegible]
[illegible] الخوف [illegible]
[illegible] العقاب [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] المعرفة [illegible]
[illegible]
ذلك [illegible]

منه الا بعد قبح الاجتناب تمام وكلما بين قبح منه الا بعد قبح الاجتناب واجب فيجب تمام واجب ما المقدمة فلا بالعلم
انا الناس اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن المعاصي ويحثهم على الطاعات يكونون الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد الى اخر ما ذكر
فان البلد اذا استولى عليه رئيس قاهر يأمر بالطاعة ويخوف من المعصية ويردع الناس عن الظلم من المستضعفين ... في
عليهم السلطات ويطيق ... في ... المسوق والعصيان ... الهرج والمرج فيجب نصب الامام به دفع ضرر لا
بدفع الا به واما الكبرى فلان دفع الضرر المظنون واجب عقلا مع الامكان وتجب بإجماع الانبياء ... واتفاق العقلاء
وما لا يتم دفع ضرره الا به فهو واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيجب نصبه على الله بلا شك
باب الحسن والقبح ... ادخل عقلا من التقوى انتهى الى ان قال لو لم يجب دفع الضرر المظنون لجاز
تركه وهو مستلزم للترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلا كما هو قبح عقلا يجب تركه عقلا ونقلا
الخامس ما اشار اليه في الايضاح من انه لو لم يجب دفع الضرر المظنون يلزم الغاء الفقيه الحكم وهو
حرام لعن الله ... ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة السادس ان دفع الضرر المظنون قسم من اقسام الاحتياط
... حقيقة ... وقد وردت اخبار كثيرة متضمنة للامر الموجب للوجوب ... و عرفا
... احتاط لدينك ... دع ما يريبك الى ما لا يريبك وغير ذلك من الاخبار وهذه
الاخبار ... وان كانت ... لانها ظنية لان هذا الظن من الظنون المخصوصة
... ان يثبت ما نقل ... من الظنون المخصوصة ... ولكنها مستلقاة بالقبول
... السابع انه لو لم يجب دفع الضرر الذي يلزم منها الحكم بوجوب ارتكاب ما ظن
... ذلك الظن ... مستند ... الى
قاعدة شرعية اذ لا اشكال في انه لو لم ... يلزم الترجيح ... شرعي ... ولو لم يكن مستندا
للعلم والثاني باطن ... وجوب ارتكاب الضرر المظنون ... في نفسه ... فقد يكون ذلك مستندها الشرع
العظيم ... من الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل ...
في هذه الحجة من وجوه الاول ... الضرر الفاسق والكافر وقد اشار اليه
في ... الكتب في الذريعة في مقام رد الحجة المذكورة ... الطريقة توجب عليهم ان يكون الفاسق
والمؤمن كالكافر ... اعتبار الشروط التي يوجبون لها قبول خبر الواحد ...

الحزم ... الحزم المشهور ... ارتكاب الضرر المظنون ... من ...

تنقيح

يقوت ... في العنية في المقام المذكور على ان ذلك يوجب ان يكون الفاسق كالعدل ... من غير اعتبار
ما شرطه ... في المعارج في المقام المذكور ... قبول رواية الفاسق ... رواية الكافر فان الظن يحصل
عنده ... ومنها انه يلزم العمل بقول مدعي النبوة والامامة من غير معجزة ... وقد اشير الى هذا في جملة
من الكتب في المقام المذكور في الذريعة وهذه الطريقة ايضا توجب العمل على قول مدعي الرسالة ... من
الاحتياط والتحرز به وفي العدة ان الذي ذكره غير صحيح من وجوه احدها انا لا نعتبر الذي اعتبروه لا
يوجب عليهم ... من ... النبوة من غير علم ... لان العلة قائمة فيه وهي وجوب التحرز من
المضار ... ذلك ... في خبر الواحد وفي المعارج يلزم على ما ذكروه وجوب العمل بقول
مدعي النبوة من دون المعجز ... ذكروه ... القياس لانه وجوب العمل بالظن اذ لو وجب ذلك
لوجب العمل بقول الشاهد الواحد بل كان يجب العمل بقول المدعي بمجرده اذا غلب على ظن الحاكم صدقه حتى يجب
قبول مدعي النبوة من دون المعجزة وفي العنية على ما ذكروه وجوب العمل على قول مدعي الرسالة لان فيه
التحرز ... بعد ما حكينا ... الثاني ... الظن وما ذكرتم
من ترجيح ... الضرر على ... وجوب قبول الشاهد الواحد ... عدم
قبول الشاهدين والثلاثة في الزنا اذا ظهرت المصلحة لا تشهد باعتباركم شرعا وعقلا اذا ادعى المظنون
صدق مدعي النبوة وعلى اذا العلم ... وفي هذه السنة ... لا يجوز العمل بالظن
في شيء من ذلك وان كانت ... المفيدة ... الظن ... الدليل القاطع على
وفي هذه الصورة ... القاطع على ... القياس ... الظن ان ...
فيصير ... الشاهد ... الظن ... بيان ... يكون ادعاء ثبوت الظن ...
... واجيب عن الثاني بان الدليل الشرعي لما قام على عدم الالتفات الى تلك الظنون لم يبق
الظن ولا يجوز ان يكون عدم الدليل المبطل جزءا من المقتضي وليس ... من عمل المقتضي
كان ... مانع ... لا ... جزء من علة ... العدم
جزء من علة الوجود ... فان الظن قائم بالوجدان ... قام الدليل الشرعي على عدم الالتفات
اليه اما على عدم الظن ... المنع من العمل بهذا الظن عدم الظن في نفسه

والعدم جزء من العلة لتوقف وجود المعلول عليه انتهى ومنها لزوم العمل بالظن المنهي عنه كالظن الحاصل من القياس والرمل
ونحوها ومنها لزوم العمل بالظن الحاصل بقول المخبر ... الى المجتهد ومنها لزوم العمل بالظن بالنسبة الى الصلوات
والنساء ومنها لزوم العمل بالظن المنهي في الموضوعات الصرفة واليه اشار في المعارج في بحث القياس فقال لانه لو وجب
العمل بالظن اذ لو وجب ذلك لوجب العمل بقول الشاهد الواحد بل كان يجب العمل بقول المدعي بمجرده اذا غلب على ظن
الحاكم صدقه حتى يجب قبول مدعي النبوة من دون المعجز انتهى ... المذكور ... في اصول الدين والفقه
والموضوعات ... الدليل القاطع على عدم حجيتها ... من العمل بها ... عن الظنون
المجوزة ... على هذه الحجة ... على الحجة السابقة من غير تفاوت ... لولا الاجماع على
عدم حجية هذه الظنون ... الحجة المذكورة فالاجماع هو الفارق والمخصص للقاعدة الكلية
... الشرعيات ... الاجماع ... الحجة المذكورة قاعدة عقلية كالحجة السابقة
... الكليات العقلية لا تقبل التخصيص ... اجتماع النقيضين ...
... تكليف بما لا يطاق ... التكليف ...
لا يصدر من الحكيم ... وذلك ... الفرق بين العمومات العقلية والعمومات اللفظية
والوجه ان العمومات العقلية من حيث استنادها الى دليل قطعي يفيد ثبوت الحكم لجزئيات كثيرة اجمالا او
تفصيلا ... الجزئيات ... جزئيات كثيرة فيكون ... كل
الحكم على وجه القطع واليقين ... اجتماع الضدين ... العمومات اللفظية فان
الحكم المتعلق ... الجزئيات ...
... بالقاطع ... المعارج ... الفقيه
الفاسق والكافر ... الاجماع لقلنا به ... منع الاجماع ... هذه الحجة دل على
بطلانها لان الدليل العقلي لا يختلف ... في بحث القياس ... العمل ... لكن
لانا نقول لو كان الظن ... لوجوب العمل ... وجب ... لما كان ... يختلف ...
العقل الذي ... لان الكليات العقلية على قسمين ... الكليات ... يكون الحكم فيه معلقا على
جميع الجزئيات على وجه الاطلاق من غير تقييد ... الشرط والصفة والغاية ونحوها

تنقيح

وهذه بالكليات التنجيزية وهذه هي التي لا تقبل التخصيص واخراج بعض الجزئيات منها وثانيهما ما يكون الحكم فيه معلقا
على جميع الجزئيات لكن لا مطلقا بل بانضمام قيد واعتباره من شرط او صفة او غاية او غيرها كما في قولك كل كذب قبيح
... وحسن فان ... مشروطان بشرط ... فهو مصلحة ... واما الثاني ... فهو مفسدة
ولذا يجوز ان الكذب ... يكون ... موجبا للهلاك ... كان موجبا للهلاك ... في
العقليات كثيرة ... بالكليات التعليقية ومن الظاهر ان خروج بعض الجزئيات منها ليس من باب التخصيص
... بل من باب اختلاف الموضوع ... باعتبار وجود الشرط وعدمه ... الامر الى هي
... الدليل العقلي وذلك ... الغاية ... ان الكلية المستفادة من هذه الحجة ... الحجة
السابقة من قبيل القسم الثاني بالضرورة يعني ان الكلية ... العمل بالظن ... دفع الضرر المظنون ...
مشروطة بعدم منع الشرع ... اذا منع الشرع منه لم يثبت الكلية في الظنون التي اورد بها النقض
... الحكم بحجيتها ... الدليل ... ان الشرع اذا منع من العمل بالظن المظنون
واوجب ارتكابه ... العلم ... يكون اقوى واعظم من ذلك الضرر المظنون والعقل
يجوز بل يوجب ارتكاب الضرر المعلوم المحقق ... منفعة عظيمة يكون ... اعظم من ذلك
الضرر ولذلك يجوز قطع الاصبع واليد والرجل وقلع السن لمصلحة بقاء الحياة ودفع ... الذي
لا يحتمل فاذا كان الضرر المعلوم بهذه المثابة كان المظنون اولى بذلك وبالجملة ... المنفيات
... من ... عند العقل ... بالمقتضي فاذا ظن ...
وجب ... الا اذا منع الشرع منه ... باصالة حجية الظن الا الظنون التي منع الشرع منها ...
ما ذكرنا ... ان الذي ... في مقام الاعتراض على ما اشار اليه ... على ...
العمل بخبر الواحد بانه اذا ورد ... منها ... ان ... الاعلى ...
التكليف ... من ... لا يستلزم العقاب على الترك ولا يجب ... على
وان لم يسمع ... التكليف ... العلم ... التكليف ...
العلم والظن مثلا ... استلزام ... الثاني ... بالحكم ... قطعي
قاطع وليس ... انه ... الظن ... التكليف ... التكليف ...

الوجوب على المكلف لابد من شيء آخر فلعله حصول العلم بعد ولا يكفي الظن به والملزوم ترتب العقاب على الترك هو الوجوب لا مجرد التكليف
فلا يتم الاستدلال لا يقال يلزم على هذا كون بطلان ما قاله المرتضى لان الامر بحاله الوجوب لانا نقول ولالة الامر على الوجوب لا تنافي
لفظيته حتى ان مقتضى العبارة هو الوجوب ولا ينافي ذلك عدم ثبوت الوجوب في الواقع ما لم يثبت على المكلف بالخطاب
لانه الامر يعني هو الحكم بوجوبه والحكم بوجوب شيء معناه ان الحكم يترتب العقاب على تركه مطلقا والحكم بذلك اذا كان
الحاكم عادلا انما يستلزم ترتب العقاب على تركه مطلقا وقد يحصل من اخبار الثقة يترتب العقاب على تركه مطلقا سواء كان
التارك عالما او ظانا او غيرهما غاية الامر انه يحتج عن العالم والظان بدليل من خارج ومنشأه العدم لانا
نقول الامر يعني هو الحكم بوجوبه بمعنى عقاب المتعلق بوجوبه لا الحكم بمعنى الاذعان والاعتبار وهو يعني ان الحكم
بترتب العقاب بهذا المعنى انه والحكم بترتب العقاب بذلك المعنى لا يستلزم ترتبه ما لم يثبت ذلك الخطاب في
الثبوت لعله لا يكون الا بالعلم ولا يكفي الظن فان قلت ما تقول في الاخبار التي وصفت بلفظ الجزم مثل قتل
نبيه الحجة وامثاله فان حكم النبي الصادق فيها بالوجوب المطلق يستلزم الوجوب المطلق وهو يستلزم لترتب العقاب
مطلقا وبه يتم المطلوب قلت المراد من تلك الاخبار انشاء الامر والتكليف لا الاخبار عن تحقق الوجوب في الواقع ولو
سلم انه اخبار فهو اخبار عن الحكم فيه بالوجوب لا عن الوجوب على الاطلاق في نفس الامر كيف ولو حمل على ظاهره لزم
التفصي عن علم الوجوب وظنه ولا يخفى ما فيه من التعسف انتهى واشار اليه ما ذكره من ان صور العقاب لا
تتحقق الا بعد العلم بالتكليف في جملة من الكتب في الدراية وبما ذكرنا فيما اعتقدنا به ناسخا لا يجوز العمل
على خبر الواحد في الاحكام الشرعية للتحرز من المضار كما وجب مثل ذلك في المضار العقلية لان المضار
في الدين يجب على الله تعالى مع التكليف لنا ان يبينها ويدلنا عليها بالادلة القاطعة فاذا فقدنا الادلة
علمنا انه لا مضرة دينية ولسنا نأمن ان يكون فيما اخبر به الواحد مضرة دينية وبينه وبين هذا الوجه
كل الخبر عن سبع في الطريق لانا لا نأمن ان يكون صادقا وان يجب عليه فلا يجوز ان يكون ما يجب فيه
يجب علينا التحرز من المضرة بالعدول عن سلوك الطريق وفي العدة ان الذي ذكروه انما يسلم في
المنافع والمضار الدنيوية واما ما يتعلق بالمصالح الدينية فلا يجوز ان يسلك فيها الا على طريق العلم
ولهذا اوجبنا بعثة الانبياء واظهار الاعلام على ايديهم وفي الغنية وقولهم اذا وجب عند مضرة لان
مضار الدين يجب في حكمة الله تعالى مع التكليف لنا ان يعلمنا بها ويدلنا على العقل الذي يجب فاذا فقدنا

ذلك

ذلك علمنا انتفاء المضرة وليس كل من اخبرنا عن سبع في الطريق لانه يجب بحسب الدلالة على ان في الطريق سبعا فيمن
يفعلها المضرة في سلوكه وفي المعارج الجواب عن حجة ابن سريج لا نم ان مخالفة الخبر مظنة للضرر وهذا
لان علمنا بوجوب الدلالة من الله على ما يتوجه التكليف به يؤمننا الضرر عند فقد العلم وعنه ايضا يقرب عنه كذا
فان قيل مع الظن يرجح في ذهن المجتهد ان الله لتفهيم الحكم فخبر مخالفته مظنة الضرر قلنا غلبة الظن
المذكور معارض بالظن ان نصب الحكم بسبب الدلالة يغلب على الظن انتفاء الحكم فينتفي ظن الضرر وفي شرح
الوافية للسيد صدر الدين اورد الشارح تهذيبا عن العلامة الظن مطلقا واستثنى منه مواضع ولا يكون ان
ليس الظن فيه منها وليس العقاب لازما لترك الواجب وفعل الحرام من حيث ذاتهما ابدا ولا لازم لهما من
حيث ان الشارع امر بالفعل الاول ونهى عن الثاني والمفروض انه نهانا عن الاتباع بوجوب شيء او حرمته
والعمل بمقتضاه من الظن المفيد الا ما استثني فمن اين حصل لنا الظن بالعقاب الاخروي اللازم من ترك
الواجب وفعل الحرام المظنون حتى يحكم العقل بوجوب دفعه بل العقل بعد ملاحظة النهي المطلق يحكم بلزوم العقاب
مع فعل مثل هذا الواجب وترك مثل هذا الحرام فكذلك في الاحكام بعد الاشارة الى الحجة المذكورة والقائل
ان يقول ما المانع من القول بانه لا يجب العمل بقوله ولا يجب بل يكره جاهل الترك بانه مخالفة امر الرسول
موجبة لاستحقاق العقاب بسلم فيما فيه امر الرسول واما مع عدم العلم فهو على الترك او النهي وفيه نظر اما
اولا فلانه لو انحصر ترتب العقاب على ترك الواجب وفعل الحرام في صورة العلم بالوجوب والحرمة اما الظن الذي
قام القاطع على حجيته بالخصوص كما انه للمنزلة الاجماع على وجوب المعرفة بقاعدة لزوم دفع الضرر المظنون
فتبين واما ثانيا فلانه لو انحصر ترتب العقاب على الامرين في الصورتين المذكورتين لم يكن للاحتياط في
صورة احتمال الوجوب والحرمة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهر واما بطلان التالي فلان
حسن الاحتياط في صورة احتمال الوجوب مما علم عقلا بشهادة عقل العقلاء من العلماء وغيرهم فانا نعلم بين
تكون الاحتياط في مقام احتمال الامرين ولو بعد الفحص عدم الوجوب وعدم الحرمة بالادلة الشرعية بعد
الفحص الاجتهادي حتى انه يقول امرتم الى الوسواس المنهي عنه ونراهم يستحسنون العامل بالاحتياط في نفس
الاحكام الشرعية ويعدونه من محاسنها وتراهم كثيرا ما يلومون تاركه لاعتقادهم وجوبه وما ذلك
الا لعدم توقف ترتب العقاب على صورة العلم بالوجوب والحرمة فتدبر واما ثالثا فلان معظم الاصوليين فرقوا

الواجب بمستحق تاركه الذم والعقاب والحرام بمستحق فاعله الذم والعقاب واطلقوا ولم يقيدوا الاستحقاق بصورة
العلم بالوجوب والحرمة ثم ينبغي تقييد هذا الاطلاق باخراج بعض الصور كما ليس منه محل البحث فيبقى مندرجا
تحت الاطلاق فتدبر واما رابعا فلانه لو توقف ترتب العقاب على الامرين المتقدمين لكان الجاهل بالوجوب
والحرمة غير مستحق للعقاب اذا ترك الواجب وفعل الحرام وكان معذورا وهو باطل قطعا وعقلا اتفاقا للمخالفين
ظاهرا فتدبر واما خامسا فلانه لو توقف العقاب على الامرين المتقدمين لكان القول بان المجتهد مصيب
لا يحتمل الخطاء حقا وهو باطل بالادلة الدالة على البطلان فتدبر واما سادسا فلان من ترك الواجب او فعل
الحرام ليس مجزاة العقاب يحق بيحق دورانه مدار الامرين المتقدمين بل يحقق فيمن فوات المصلحة المهمة
المرتبة على نفس الوجوب والحرمة وذلك ليس موقوفا على الامرين المتقدمين بوجه من الوجوه فتدبر الثالث
ما ذكره في المعالم فقال في مقام الاعتراض على الحجة المذكورة ثم ان الحجة مقلوبة عليهم لانه لو وجب العمل
بالخبر الواحد لكان اشتماله على مصلحة لا نأمن الضرر بتركها فيجب طرحه حذرا من ان اشتماله على مفسدة لا نأمن
الضرر بفعلها انتهى ويدل سبيل الى هذا في جملة من الكتب ففي الذريعة على ان المعقول ما نعقد من الاقدام
على ما يجوز المقدم عليه كونه مفسدة فلو صار بان موجب العلم بخبر الواحد مما لا نأمن فال
بانه لا يجوز الاقدام على ما ليس مع تجويز كونه مفسدة وفي العدة ان الذي ذكروه ينتج من وجوه
احدها الى ان قال الثالث ان خبر الواحد لا يخلو اما ان يكون واردا بالخطر او الاباحة او لا فان ورد
بالاباحة فيحتمل ايضا ان المصلحة في اباحة وان كونه محظورا يكون مفسدة لنا ولكن ان ورد بالاباحة
جوزنا ان يكون تقتضي حظره وان يكون اباحته مفسدة لنا فيقدم على ما لا نأمن من ان يكون مفسدة
لنا لان الخبر ليس بموجب للعلم فيقطع به على احد الامرين وذلك لا يجوز وفي الغنية على ان العقل يمنع
من الاقدام على ما لا يؤمن شيء من كونه مفسدة فلم يجب قرار من المفسدة انتهى وفيه نظر فان اللازم
ترجيح جانب المصلحة المستفادة من الخبر بكونها مظنونة بخلاف المفسدة فانها موهومة ومن الحد الشرعي
الاحتياط ولو كان موهوما لا يقدح فالمحتمل مرجوح ولا لما وجب عدم سلوك الطريق الذي يخاف لعدم
الملائمة فيه لوجود سبع او لص اصحوذ ذلك فيه لان احتمال المفسدة فيه موجود ايضا الرابع ما
ذكره في المعالم في مقام الاعتراض وبعد الاشارة الى الجواب الثاني على ان مع النهي عن العمل

بالظن

بالظن يزول الضرر والنهي موجود لقوله تعالى ولا تقف الآية وقوله تعالى ان الظن لا يغني الآية انتهى وفيه نظر
فان هذا النهي ليس صريحا بعمومه حتى يزول به ظن الضرر بل غايته انه مظنون بظن مستفاد من العمومات ومن
الكل انه في غاية الضعف لا يصلح لمعارضة الظن المستفاد من خبر العدل ونحوه لكونه اقوى منه بمراتب
ومع الكل نمنع ترجيح اقوى الظنين هذا كله على تقدير شمول العمومات لمحل البحث وان منع من ذلك فلا
اشكال فتدبر السادس ما ذكره في الغنية فقال الثاني في الاجبار بالصغرة في ترك العمل كالمتضمنة للاباحة
عن الحظر او الايجاب فنا بفطم موجب العمل بها انتهى وفيه نظر فان اختصاص العمل الدليل من المدعي غير قادحة
هنا لامكان التتميم بالاجماع المركب فتدبر السابع ما ذكره في بعض فقال في بحث القياس في مقام الاعتراض على الحجة
المذكورة الثالث نحن نجيب بالاحتراز عن الضرر اذا امكن تحصيل العلم به اولا الاول مم والثاني مسلم فان الشيء
اذا امكن تحصيل العلم به فيجب الاكتفاء فيه بالظن لانه اقدام على ما لا يؤمن فيه الخطاء والنهي مع امكان الاجتهاد
عنه وهو قبيح اجماعا اما اذا لم يمكن تحصيل العلم فانه يكفي الظن واغاية الاكتفاء بالظن في مسائل الشرع اذا
بينتم عدم طريق العلم فيها فانا نقول لو ثبت انتفاء طريق عليها في الكتاب والسنة ولا وجد امام معصوم فيها
تلك الاحكام اذ على تقدير احدها يحصل تعيين الحكم سلمنا عدم طريق العلم لكن قلت انه لم يوجد طريق ظني اقوى
من ظن القياس اذ بتقديره يكون القول بالقياس قولا باضعف الظنين مع التمكن من الاعلى وهو غير جائز
واجيب عنه بالمنع من اشتراط الرجوع الى الظن في الشرعيات بعدم التمكن من العلم فانه اذا حصل الظن الغالب
بسبب القياس باحتمال الرجحان على المفسدة واحتمل على المصلحة فهي حالة استقصاء طلب العلم لابد وان
يترجح احد الطرفين على الاخر لامتناع ترك النقيضين وهو مع والعقل يشهد بانه لا يجوز ترجيح المرجوح
على الراجح وهو ظاهر بان ينقص عن الامام المعصوم وفيه نظر للاجماع على ان تسويغ العمل بالظن مشروط بعدم
العلم فلا يتوجه المنع عليه في مدة استقصاء الطلب عند ما الظن وهو حينئذ مكلف بالشك ح وينتقض بما
اذا شهد لها الشاهدين وانتظر الآخر فان الظن حاصل ولا يجوز الحكم واما وجوب العمل بالظن ومنها ما
به في بدية المجتهد الاستصحاب ففيه بعد الاشارة الى انه يفيد الظن فلقوله تعالى عن حكم بالظن انتهى وفيه نظر
فان الرواية ضعيفة سنادا الا انه فلا يصلح للحجية ومنها ان الشيخ في كتب الاصحاب وملاحظة سيرتهم
يفيد ان كونه بنائهم على اصالة حجية الظن وان وجد في عبارات جملة ما يدل على خلاف ذلك ويؤيد

واما وجوب العمل بالظن

ما ذكرناه كلام الشهيد ره في الذكرى وجدي ابيجتها فان الاول قال قد كان الاصحاب يعملون بشرايع الشيخ
ابي الحسن بن بابويه عند اعواز النصوص من حسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة تنزل فتاويهم منزلة روايتهم وقال
الثاني في رسالة الاستصحاب ان فقهائنا قدس سرهم يعتمدون على ظنونهم في مقامات اثبات الاحكام اي ظن يكون واي
رجحان حصل لهم من غير ان يكون على حجيته ذلك الظن اجماع قطعي او اية او حديث من غير اشارة منهم الى حجية
ذلك الرجحان ثم لا في اي مسئلة وقع عادوه المنع عنه شرعا بخصوصه او يتفق على عدم اعتباره مثل الحكم بالرمل
والنجوم وامثالها مع انا نعرف يقينا ان الطريقة المعهودة بين الشيعة عدم اخذ الحكم الشرعي من امثال هذه
الظنون وانها اجنبية بالنسبة الى الشرع بخلاف الاستصحاب الملحوق ثم قال ومع شاهد حسن ان المدار
الآن على الظنون والبناء انما هو عليها حتى انه عند بعض حجية كل ظن للمجتهد ليس وراءه الا التقليد وان كان شيء بالتمام
وفائدة رسالة وبالجملة دفع اليد عن الظنون بالمرة يوجب رفع الشرع بالمرة وتحقق اجماع يبتنى على اعتبار جنس
ظن نفس اعتبار في تحقق الشرع لتاخير معلوم واتفق العلماء في امثال هذه الازمان على الظنون والاجتهاد
بل ايضا يقولون الظن ان الحديث كذا او ان المراد كذا وامثال ذلك وليس على كل واحد واحد دليل من
الكتاب والسنة كما لا يخفى انتهى وقد تقدم الاشارة الى ما ذكره وعنه نقل فتأمل ومنها ما اشار اليه في بحث فقه
في مقام ذكر حجية خبر الواحد الثاني عشر مثلا الواحد في حين عكس فلو لم يعمل به لكنا تاركين لامر الله
تعالى ولم يرسوله المفترضة ثم قال واعترض بان صدق الراوي ان كان معلوما فلم يتجه يوجب العمل به
والاحتياط بالاخذ بقوله وان كان مشتبها ويكون لابد له من شاهد بالاعتبار ولا شاهد له سوى جنس
التواتر وقول الواحد في الفتوى والشهادة ولا يكون القياس على الاول لافادته العلم فلا يلزم من افادته
دونه الوجوب افادته الظن له ولا على الثاني لان براءة الذمة معلومة وان محالا الحاصل وغايته حق له
المنع الشاهد اذا غلب على الظن صدقه فقد انتفع البراءة الاصلية بالظن الى ان يخرج واحد ولا يلزم من
العمل بشاهد العمل بخبر الواحد المخالف لبراءة الذمة بالظن المرجح الشخصي انتهى وهذا لا يعنى
قلة كون في الاحكام ثم قال وان سلمنا هذا القياس فغايته ان يفيد ظن الالحاق وهو غير معتبر في
اثبات الاصول كما تقدم كيف وانه منقوض بخبر الفاسق والصبي اذا غلب على الظن صدقه انتهى وارشاد
المعاد كما من الاعتراض في الحدود مرجح للصدق ايضا وينبغي التشيير على اصول الاول الظن انه لا
خلاف

والشرع مع مخالفة البراءة الاصلية الكثير وادم

لا خلاف بين الاصحاب في انه لا يجوز العمل بالظن حيث يمكن تحصيل العلم بالحكم الشرعي كما اشار اليه في ديه فقال الاجماع واقع على ان
تسويغ العمل بالظن مشروط بعدم العلم انتهى ويعضد ذلك العمومات الدالة على عدم جواز العمل بالظن من الكتاب والسنة
ولا فرق في ذلك بين اصول الدين وفروعه فليس الاصل فيما حجية الظن كما اشار اليه في المعالم فقال في جملة كلام انما
مع امكان تحصيل العلم فيتوقف تحصيل العلم على الا بقيد على قيام الدليل القطعي عليه ولا حاجة بنا الان الى نقل
مشقة البحث عن قيامه على حجية العمل بخبر الواحد وعدمه انتهى الثاني فالحجة في ذلك ره في جملة كلام له ولما علمنا اصل
عدم حجية الظن خرج من ذلك ظن المجتهد بالاجماع وقضاء الضرورة ان المسلمين اجمعوا على ان من استفرغ
وسعه في درك الحكم الشرعي ورادع عنه ذلك جميع ماله دخل في استحكام المدارك وتشييده وتسديده
وحصل ما هو اقوى يكون ذلك حجة عليه والضرورة قاضية بانه لو كان الظن حجة لهذا الحجة وكذا لو كان لا
من العمل بالظن جائزا التعويل على ذلك وانقطع بقاء التكليف اليوم انما يقتضي تعطيل وسد باب العلم ايضا كما عرفت
ومن استفرغ وسعه في جميع ماله دخل في الوثوق والمتانة وحصل ما هو اقوى بلا تكليف عليه تعالى الزيادة من ذلك يقينا
بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وما ورد انه لا تكليف الا بالطاقة
ولعل القطع بحجيته مثل ما نحن فيه يظهر من تتبع الاخبار في الاحكام ايضا واتفاق العقلاء كما بحجيته حق قطعي
واتفق جميع العلوم والصنايع المحتاج اليها في انتظام المعاد والمعاش يكون الحال فيها كما ذكرناه بلا شبهة
والعلة التي فيها جارية فيما نحن فيه ايضا قطعي فيأخذ مما شاهدنا هذا ما ادى اليه اجتهادي واستفراغي
وسعي وكل ما ادى اليه اجتهادي واستفراغي وسعي فهو حكم الله يقينا في حقي فالصغرى يقينية وكذا الكبرى
فالنتيجة يقينية بلا شبهة وبالجملة حجية ظن المجتهد عادي قطعي بلا تامل وانما الظن يكون فلا قطعي
على حق وحجة بل حكى الظن ايضا مع ذلك حق حجية الظن وعدم نفعه اصلا وكونه عليا الى دليل
وانه لا يكون حجة حتى ينتهي الى القطع لاستحالة الدور والتسلسل مع ان المكلف برايع الشرايط ومن يستفرغ
وسعه حين يحصل له ظن يحتمل ان يكون لعدم استفراغ وسعه ذلك الظن عنه ويعد له
خلافه ويظهر عنده ان حكم الله تعالى خلاف بل ربما يحصل له القطع بانه ليس حكم الله فكيف يكون ما حصل
له بلا رجحة له مع تمكنه من معرفته كونه حكم الله او عدم كونه حكم الله وان الظن انه ليس حكم الله
بلا دلالة تقتضي عدم كونه حجة كما ان الحال في سائر العلوم والصنايع المحتاج اليها كذلك لان ما دل على

عدم الحجية في العلوم والصنايع بل والمنع عن العمل به شامل لما نحن فيه بل ما نحن فيه كذلك بطريق اولى كما لا يخفى
وظهور حجيته ايضا وايضا لو تم ما ذكره لزم حجية ظن كل عامي جاهل وامرأة او صبي لاشتراك الدليل والمانع
والظن انه لا يقول بحجية ظنون هؤلاء وايضا قد عرفت جواز التقليد وحجيته عند الكل حتى المجتهدين بالاجماع
والادلة المذكورة وان ظننا قوة ظن غيره من ظن تقليده غيره بخلاف كل ظن لان الامر فيه بالعكس اذ لا
شك في ان الظن الحاصل من تقليد العارف الماهر الباذل جميع جهده دخل في المتانة والمستفرغ وسعه
في ذلك اقوى من ظن من لم يكن كذلك ولم يبلغ رتبته كما هو الحال في العلوم والصنايع ولكن دربها ذكرناه
موقوف على الاتفاق والتخلية للكاملين او لما علم انه لا يعرف في كل علم بل وفي كل امر من الامور ان
المرجع فيه المجتهد في ذلك العلم وفي ذلك الامر والتقليد ثم لا ان كل ظن حصل يكون حجة سوى العقد
مع ان الخلل فيه اعظم مراتب الاختلافات فيه اكثر مراتب على هذا مع انه ورد النهي عن العمل بما
خالف القرآن المجيد وما وافق العامة وما حكامهم وقضاتهم اميل وما خالف السنة والمشهور بين الاصحاب
وما رواه غير الاعدل والافقه والاورع الى غير ذلك وكذا ورد الامر بمعرفة العام والخاص والمحكم
والمتشابه والناسخ والمنسوخ وحكم بالاخذ بالايات دون الروايات الى غير ذلك مع ان اكثر [illegible]
من الجمع بين الاحكام جاد فلا بد من معرفة العذر في الجمع والغاء الجميع وايضا ذلك الغاء مبنية
على الظنون فلا بد من معرفة ما هو الحجة وما ليس بحجة الى غير ذلك مما ستعرف ولان الظن لو كان
حجة مطلقا لزم ان يكون ظن النساء والاطفال حجة وهذا يدل على ان الظن من حيث نفسه ليس بحجة
وما ذكره من ان كل ظن له مدخلية في فهم الادلة او الاخبار يكون حجة وان الحجة منه ظن المجتهد خاصة
المحقق وما ذكره يظهر ان الاصل في ظن غير المجتهد عدم الحجية عالما كان او عاميا رجلا كان او صبيا
والحجة فيه وجوه الاول اصالة عدم حجية الظن المستفاد الى العقل والنقل من العمومات الواردة
في الكتاب والسنة المانعة من العمل به لكن هذا حسن في ظن المجتهد بالله شيء ولا دليل على حجية ظن
غيره ضيق منه حاجة الى الاصل الا ان يقال العمومات المذكورة عامة الظن ولا حجيته بالنسبة الى المرضى
بل لو كانت حجة لكانت شاملة لظن هذا ايضا حجة لعدم الفارق فتأمل الا ان يدعى ان على اخطئها [illegible]
كلمات المحققين من علماء الاسلام حصل العلم القطعي بان الاصل الشرعي ايضا عدم حجية الظن لانه

الدليل

الدليل الاول الذي استدل به على حجية مطلق الظن بالنسبة الى المجتهد ويقتضي ذلك بالنسبة الى غيره من سائر المكلفين
لاشتراكهم معه في انسداد باب العلم باكثر الاحكام الشرعية الفرعية لانا نقول هذا ايضا اما اولا فلان الطائفتين
وان اشتركا فيما ذكر ولكن المجتهد باعتبار جهده واستفراغ وسعه في كل واقعة حصل له العلم ثم في كل واقعة
وان علم اجمالا بانسداد في اكثر الوقايع مع ان هذا العلم الاجمالي لا يحصل لاكثر من لم يبلغ درجة الاجتهاد
وان حصل لنادر لا لكل كالمجتهد كما لا يخفى وهذا المقدار من الفرق يكفي هنا لا يجري الدليل على انسداد
باب العلم في كل واقعة بالنسبة الى من يريد والتمسك بالظن وهو غير حاصل بالنسبة الى العامي فتدبر واما
ثانيا فللادلة القاطعة على عدم جواز اعتماد غير المجتهد على غير التقليد ومنها اجماع علماء الاسلام على ان
من لم يبلغ درجة الاجتهاد من العوام ونحوهم يلزم عليه التقليد للمجتهد لا العمل بمطلق ظنه بل لا يبعد ان يقال انه
مجمع عليه بين جميع علماء اهل كل ملة فان المعلوم منهم عدم تجويزهم لعوامهم الا الاخذ من العلماء ومنها ان المعهود
من سيرة المسلمين من زمن النبي صلى الله عليه وآله والائمة الطاهرين عليهم السلام الى زماننا هذا الالتزام بالتقليد والرجوع الى العلماء
بالنسبة الى من لم يبلغ درجة الاجتهاد دون العمل بالظن في نفس الاحكام الشرعية بل هذا سيرة جميع المليين
ولا ينفع هنا ما ذكرناه ما حكي عن جماعة من علماء حلب من ايجابهم الاجتهاد على كل مكلف بقدر حاله فتدبر ومنها انه
لو جاز لكل مكلف العمل بما يظن كان في نفس الاحكام الشرعية الفرعية للزم الهرج والفساد العظيم في امر الدين وذلك
واضح ومنها ان المعهود من سيرة العقلاء في الامور الدنيوية كالصناعة والخياطة ونحوهما الالتزام بالرجوع
الى اهل الخبرة لا العمل بكل ظن يكون فالامور الدينية بطريق اولى والاحكام الشرعية الجلية لكن الثالث فالحجة فيه [illegible]
في رسالة الاستصحاب وعادوه المنع عنه شرعا بخصوصه او تتفق على عدم اعتباره مثل اثبات الحكم بالرمل والنجوم
وامثالها مع انا نعرف يقينا ان الطريقة المعهودة بين الشيعة عدم اخذ الحكم الشرعي عن امثال هذه
الظنون وانها اجنبية بالنسبة الى الشرع بخلاف الاستصحاب لما عرفت في مقام الظن [illegible]
الحجية اصالة الظن نعم كثير من الظنون يحصل الحكم القطعي بعدم جواز جعله حكما شرعيا ومنها ما يحصل الظن
بعدم جواز جعله مناطا للحكم الشرعي للظن بكونه اجنبيا بالنظر الى الشرع واخذ الحكم منه كما ان الحكم بالرمل
والنجوم ربما يحصل القطع بكونه اجنبيا وانما يحصل من العقد لا يخفى عليه الامر بالنسبة الى الظنون التي يحصل
القطع او الظن بعدم جعله مناطا للحكم وربما يحصل ذلك [illegible] الرابع [illegible] في الضاف والجهاد

اي الظن بانه لا يمكن من العلم في تلك الواقعة ولا لكل جزء لعدم تحققه فهو ممن لم يعلم انسداد باب العلم له ٢ م

وآحاد الرواة التي تتعلق بالأحكام الشرعية الفرعية فيخرج منها الأحكام الأصلية الفرعية فحجية الظن الذي لم يقم
القاطع على عدم حجيته كائنة في نفس الأحكام الشرعية الفرعية أولا بل يجب الاقتصار فيها على الظنون المخصوصة لم
أجد مصرحا بأحد الأمرين ولكن المعتمد هو الأول لما دل على أصالة حجية الظن في نفس الأحكام الشرعية الفرعية
ويؤيده أمران الأول ظهور الإجماع المركب فان الظاهر ان كل من قال بأصالة حجية الظن في نفس الأحكام الشرعية
قال بها هنا بل الظاهر ان القائلين بلزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة في اللغات وكذا في الرجال والثاني
ان الأصل وهو الأحكام الشرعية الفرعية اذا كان الأصل فيه حجية الظن فالفرع وهو اللغات والرجال
كذلك الرابع اذا قلنا بأصالة حجية الظن في نفس الأحكام الشرعية الفرعية كما هو التحقيق لزم الحكم بذلك
في مقام الترجيح اذا تعارضت الأدلة الشرعية الظنية فأي مرجح من شهرة او استقراء او قياس او غير ذلك
يرجح أحد المتعارضين على الآخر لقوة الظن لزم الأخذ به وان لم يكن ذلك المرجح بنفسه مجردا عن انضمام
غيره اليه حجة وصالحا لإثبات الحكم الشرعي وذلك لظهور الإجماع المركب وعدم القائل بالفصل بين المقامين
ولقاعدة الحرج والأولوية ولانصراف عموم الأدلة وأما اذا قلنا بلزوم الاقتصار على الظنون المخصوصة
في غير مقام تعارض الأدلة فهل يلزم ذلك عند تعارضها أو لا لم أجد أحدا نبه عليه هنا فالظن أنه ليس من محل
النزاع المذكور في أصالة حجية الظن بل الظاهر ان القائلين بلزوم الاقتصار على الظنون يجوزون الاعتماد على كل ظن
في هذا المقام كما لا يخفى نعم يلزم في المرجحات المعتبرة في تحقق المناط فيها الظن بل يجوز صدق الاسم ولو خلى
عنه ان قلنا بالاقتصار على الموارد المخصوصة التي قام الدليل على اعتبارها بالخصوص وكذا يلزم هذا
في جميع الأدلة المعتبرة الدالة على الأحكام الشرعية الفرعية بالاتفاق الخامس هل بناء الأصل في نفس الأحكام
الشرعية الفرعية حجية كل ظن وان كان من أقوى أفراده وإن كان أولا بل يلزم الاقتصار على الظنون
المتاخمة للعلم فيه إشكال ولكن الأقرب عندي الأول وان لم يكن المرجح من الأدلة لما نبه النزاع لكن في أصالة
حجية الظن لظهور الاتفاق عليه باعتبار ان الخاصة مشروط في الفقه ودعوى لزوم الاقتصار على الظنون
المتاخمة للعلم ولأن الأدلة الدالة على حجية الظن فيما تقدم عليها هنا أيضا لأن الظنون المتاخمة للعلم
في غاية القلة وضبط الموجود منها متعذر أو متعسر ولو قامت الأدلة على نفي التكليف بالاحتياط وعلى نفي
الحرج في الشريعة فتأمل السادس اذا قلنا بأصالة حجية الظن في الأحكام الشرعية الفرعية فهل الأصل

حجية

الظن في نفس الأحكام الشرعية الفرعية جواز الاعتماد على كل ظن في اللغات [illegible] لم [illegible] لزوم الاقتصار

حجيته ولو بقيل الخصوص الحجية المعارض الدليل الظني أو لا بل لا يجوز الشك بأصالة حجيته لا بعد الفحص عن المعارض
الثالث للأصل وعدم شمول الدليل الدال على أصالة حجية الظن الصورة لأن من شروط أصالة باب العلم بالحكم الشرعي
وهو هنا مشكوك فيه ومن الظاهر أن الشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط على أن الظاهر اتفاق القوم على عدم
الحجية هنا السابع اذا قلنا بأصالة حجية الظن فلا إشكال في أصالة حجية الظن الذي قام الدليل الظني على حجيته كالإجماعات المنقولة
والشهرة المحققة والأدلة القرآنية البالغة حجيته [illegible] وهل يلحق به الظني الذي يشك
في حجيته ولم يقم الدليل الظني على حجيته وعلى عدم حجيته فيكون الأصل فيه الحجية أيضا أولا المعتمد هو الأول لأن
كل من قال بأصالة حجية الظن قال بأصالة الحجية هنا الظني ومن ادعى اختصاص أصالة حجية الظن بغير هذه الصورة
الأولى لأنه وان كان هو مقتضى الأصل ولأن الأدلة الدالة على أصالة حجية الظن تشمل هذه الصورة كما لا يخفى لعله
الظن الذي عليه الدليل على حجيته ظني آخر فيلزم من [illegible] الدين ولأنه قد يكون أضعف من الظن الذي
قام الدليل الظني على حجيته ولكن هذا أقوى فيجب العمل به لما بيناه سابقا من لزوم ترجيح أقوى الظنين
واذا ثبتت حجيته في هذه الصورة ثبتت في صورة تحقق الظن من المعارض بطريق أولى مع أنه لا قائل بالفصل بين الصورتين فتدبر هل
الظن الذي قام ظن آخر من نوعه أو من غير نوعه على عدم حجيته كالموثق والشهرة القرنية دل الشهرة على
عدم حجية الظن بذلك فيكون الأصل فيه الحجية أولا بل الأصالة حجية الظن لا يشمل هذه الصورة تعيين
بعينها فيه إشكال ولكن المعتمد هو الأول لأن أدلة القائلين بأصالة حجية الظن لا تستثني هذه الصورة
مضافا الى أن استثنائه يقتضي إخراج كثير من الظنون عن الحجية [illegible] ولأن هذا الظن يكون
أقوى من الظنين الأولين فيلزم العمل به مطلقا لما تقدم إليه الإشارة فتأمل الثامن هل الأصل في الموضوعات
الصرفة حجية الظن فاذا ظن بكون الشيء ماء مطلقا أو مضافا أو خمرا أو [illegible] أو يكون الإنسان
سارقا أو قاتلا أو ذا طلبا أو زانيا أو غير ذلك لزم الاعتماد عليه كما يلزم الاعتماد على الشهادات والأيمان
والقرائن والبينة والاستصحاب وغير ذلك أو لا بل يجب الاقتصار على الظنون المخصوصة التي قام القاطع على
حجيتها بالخصوص فلا يجوز الحكم بالأمور المذكورة لو حصل الظن المتاخم للعلم بها ظاهر عبارات الأصحاب في
ذلك فيستفاد من جملة منها الأول ففي جامع المقاصد قال ابو الصلاح يثبت النجاسة بكل ظن لأن الظن مناط
الشرعيات وهو ضعيف لقيام مستندي في القواعد التفاصيل الصرفية فإذا العلامة بجواز الاعتماد على خبر الفاسق

عمل الظن ... الامام العدل [illegible]

في القبلة محتجا بأن الظن يقوم مقام العلم في العبادات وفي المعتبر الفذ كره لو أخبره العدل بنجس علم بوقت كان
طاهرا له سواء عين الوجه وان كان لا طاهر لم يعين لأن الظن يدل عن العلم فيقبل عدم الطاهر الية التحقيق وتستفاد
من جملة أخرى منها الثاني ففي المختلف في جملة كلام له في مسئلة موضع حجيته لا يثق مطلق الظن بل الظن ولا
تثبت الحقوق بشهادة الواحد والفساق والصبيان مع حصول الظن لأنا نقول لا يكتفي بمطلق الظن بل الظن
المستند الى سبب يثبت اعتباره في نظر الشرع وفي جامع المقاصد بعد ما حكاه عن ابي الصلاح وهو ضعيف لأن مناط
ظن مخصوص اجماعا جرى على اليقين وفي الروض في بحث ان غسل الميت واجب على الكفاية ولعبرة الظن بجماعة
في التكليف الظن الغالب لأن العلم بأن الغير يفعل كذا في المستقبل ممتنع ولا يكلف به ويمكن عقيله
الظن ثم قال ويشكل بأن الظن انما يقوم مقام العلم مع النص عليه بخصوصه أو دليل قاطع وهذا كون لا الى
به الدلالة لا يحصل العلم بفعل الغير في المستقبل حتى بالمشاهدة وبخصوص الأمور المفروضة قال لأن
الواجب بعده والمسقط مظنون والمعلوم لا يسقط بالمظنون وفي شرح الدروس للمحقق الخونساري
وأما ابو الصلاح فقد حكي عنه الاحتجاج بأن الشرعيات كلها ظنية وضعفه ظاهر اذ لا نسلم ان الشرعيات
كلها ظنية وان العمل بالظن انما يجب العمل به لو جب من مواضع مخصوصة بل لا بد له خاصة ولا دليل فيما
نحن فيه فلا يتعدى منها اليه مع أن القياس في الكثف بعد ما حكاه عن ... قلت نعم في ظن المعتبر طريقه شرعا
او الخبر الظني بل فيه لم يكن أقوى منه انتهى وهذا الحق لعدن أقرب بالأصل للوجوبات
الخالفة عن العمل بالظن من الكتاب والسنة وظهور اتفاق من علماء
أعلى على عبارة الأصحاب عليه وبين المسلمين وخلو الى دليات
الواردة من طرق أهل البيت على الإثبات الحجية
الظن فيها مع أن الى واقع عليه من حاجة
اليه وغلبة عدم حجية ظنون قوية كثيرة في
موارد كثيرة ولما انتهت الأدلة الدالة
على أصالة حجية الظن في نفس الأحكام الشرعية العمل الحجة بوجه من الوجوه كما لا يخفى وقد فرغ من تحرير هذه الجهالات
من لفظها العين الفقير الى الله العلي عبد العاص محمد بن علي الطباطبائي ١٣٠٠

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين والله المستعان وعليه التكلان المطلب الثاني في تقسيم اللفظ
تقسيما أول المفرد والمركب الى كلا منهما ينقسم الى الحقيقة والمجاز وكثير من الأقسام المعتبرة بالمفرد بل جاز زعم بعض الأعلام حيث زعم ان الوضع الذي
هو المقسم انما يتحقق في المفردات دون غيرها فقطع بأن تحققات المركبات كالمركب الإسنادي والإضافي وأمثالهما من جهة الوضع
وقد صرح أئمة اللغة والأصول بأن المركبات موضوعة بالوضع النوعي وان الاستعارة من أنواع المجاز جرى في المعلوم ان المجاز فرع الوضع
النوعي بالشخصي مع ... اللغة يقتضي نوع الأفعال والصفات المشتقات لشيء الجمع من المفردات الدالة على معانيها بأنفسها دون المادة
فيما ... دون الشخصي ولا يكون المجاز موضوعا للوضع النوعي هو مبني على ... الوضع مطلق التعيين كما ذكر بعضهم ... الحكم حقيقة
الظن على ... والمعروف المستفاد من كثير من علماء البيان ... الحقيقة ... لم يعهد مع الوضع له وظاهره اختصاص المفرد كما زعمه البعض
... في تعريف الحقيقة وان ادعى ذلك الإمام ... ان المجاز يقع في المفرد والمركب ... وتعريف المجاز في المفرد والجملة
في المركب بأنه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ... والمجاز بالمفرد
... الحقيقة ... وعدم ... ومن ذلك بعضهم ... الحقيقة ... المركب
... في الإسناد ... كلها ... المركب ... مع ... وخروج المادي
فلا إشكال ... في تعريف الحقيقة والمجاز ... الأكثر ... ان الاصطلاح ... الذي
التخاطب كالصلاة ... الشرعي ... الأركان المخصوصة ... مجاز ... في العلاقة ... المعنى
الشرعي مع انه يصدق عليه تعريف الحقيقة دون المجاز ... باعتبار قيد الحيثية في الوضع فان ... الحقيقة
وان لم يصرح به ... على الحكم على ... في المقام ... باعتبار الحيثية ... لفظ الصلاة في لسان الشرع
وان كان مستعملا فيما وضع له لكن ... بل من حيث العلاقة فيه وبين ... ان الأولى ... الذي ... الأكثر من
اصطلاح التخاطب اذ لا حاجة اليه مع ... عن الإشكال ... باعتبار الحيثية ... ان قيد الوضع ... بل ... اذ ... في
المجاز الذي ... انه لفظ مستعمل ... المجاز ... اصطلاح به التخاطب ... ذلك ... باعتبار قيد الحيثية في الاستعمال ... الا كان ... في
الاكتفاء ... الأول ... المشتق في الحال ... الإشكال ... بل
انتفت الحقيقة والمجاز ... لأن ... الحقيقة والمجاز على ... بالذات
لكنه خلاف التحقيق فان الظاهر ... الأنواع فقيد الحيثية لا بد منه ثم ... اللفظ المشترك ... اصطلاح التخاطب ...
... العلاقة ... استعمال الكلام ... المستقبل ... مجاز ... الاستعمال
مع صدق ... الاطلاع ... التخاطب ... ذلك ... بالوضع ... المستقبل

بنوع باعتبار قيد الحيثية فالامر بالعكس ... والقائل ذلك البعيد كما مر الحقيقة فان قيل اعتبار قيد الحيثية انما يصح في تعريف الحقيقة لان الوضع في الحقيقة

هو المصحح للاستعمال ومنشأ للتعليل واما المجاز فلا يمكن اعتباره لان المصحح لاستعمال المجاز ليس هو الوضع للمعنى بل وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له قلنا

ذلك انما يمنع اعتبار الحيثية التعليلية في المجاز دون التقييدية وليس التعليل فيه على ... كما في الحقيقة على انه يمكن فيه اعتبار الحيثية التعليلية نظرا الى ان

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

اللفظ باعتباره الالية وفيما يناسبه وتصوره بهذا الوجه لا يتوقف على معرفة الوضع فضلا عن لزوم الدور ولا جهالة المعنى الماخوذ في الحدود (وقيل)
المراد من دلالة اللفظ بنفسه ان لا يكون دلالته على المعنى بواسطة قرينة مانعة من غيره زال الاشكال من اصله ولم يرد ما اشار اليه من عدم
استفادة المعنى المذكور من العبارة فان الظاهر من دلالة اللفظ بنفسه ان اللفظ مستقل في الدلالة على المعنى وانه لا توقف له على شيء اصلا
على القرينة المذكورة ولا على غيرها فتخصيصه بالقرينة وحدها من دون قرينة يقتضي فساد التعريف والتحقيق في الجواب عن الاعتراض المذكور ذكره
بعض المحققين وهو ان الحرف انما وجب فيه ذكر المتعلق لتشخص معنى الحرفي وتصوره في نفسه فان الحرف كمن والى مثلا انما وضع باعتبار
معنى عام هو النوع من النسبة كالابتداء والانتهاء المعين بخصوصه والنسبة لا تتعين الا بالمنسوب اليه فما لم يذكر متعلق الحرف لا يتحصل فرد من
ذلك النوع وهو مدلول الحرف لا في العقل ولا في الخارج وانما يتحصل بمتعلقه فيتعقل بتعقله فعدم استقلال الحرف بالمفهومية انما هو لاحتياجه الى ذكر متعلقه
في تحقق المعنى الحرفي في نفسه وحصوله في الذهن لا لما قيل من ان الواضع اشترط ذكر المتعلق في دلالته على المعنى الافرادي لان معنى الحرف ان كان هو النسبة
الجزئية فلا معنى لاشتراط الواضع لان ذكر المتعلق ضروري اذ لا يتعقل معنى الحرف الا به وان كان النسبة المطلقة التي يصح التعبير عنها بلفظ الابتداء
كالابتداء والانتهاء ففيه انه على هذا التقدير يكون كلمة من ولفظ الابتداء مثلا موضوعين لمعنى واحد يعبر عنها بالاسم تارة وبالحرف اخرى وهو مع فساده
يقتضي ان يكون معنى الحرف معنى مستقلا يصلح ان يحكم عليه وبه فلا يصح معه اشتراط ذكر المتعلق في دلالة الحرف وايضا لان معنى دلالته ليس الا كونه بحيث
يفهم منه المعنى عند اطلاقه للعلم بوضعه فاذا علم السامع وضع لفظ لمعنى فهم المعنى منه عند اطلاقه بالضرورة وان لم يذكر متعلقه فاشتراط الدلالة
فيه ذكر متعلقه تكليف بعدم الفهم مع حصول السبب التام وهو محال ولو فرض امكانه فاي فائدة في هذا مع امكان الاستغناء عنه لكون دلالة الاسم
الفرق بين كلمة من ولفظ الابتداء مع فرض كونهما موضوعين لمعنى واحد حتى وجب اعتبار هذا الشرط في الاول منهما دون الثاني وبالجملة فالقول بان
الواضع وضع لفظ الابتداء وكلمة من لمعنى واحد لكنه اشترط في دلالة الثاني ذكر المتعلق في الاستعمال وهو متحقق في الاسماء اللازمة الاضافة فكان
الواجب اعتبار الشرط ايضا وهو مناف لاستبهامها … ان الالتزام ذكر المتعلق فيها لتحصيل الغرض من وضعها وهو التوصل بها الى الوصف باسماء
الاجناس بخلاف الحروف فان ذكره فيها لتتم الدلالة وتحصيل الغاية فهو مختص … فالحكم بانه في احدهما بيّنة للدلالة وفي الاخر للغاية ترجيح
بلا مرجح او العكس ترجيح بلا مرجح وحاصل الجواب ان ذكر المتعلق ليس مما اشترطه الواضع في دلالة الحرف على معناه بل مما حكم العقل بكونه شرطا في
حصول المعنى في نفسه ومعنى قول النحاة معنى الحرف غير مستقل بالمفهومية ان المعنى الحرفي لنقصانه وكونه امرا نسبيا لا يتعقل الا بالمنسوب اليه لا يتحصل معناه
في الذهن الا بذكر متعلقه وكذا معنى قولهم الحرف دال على معنى في غيره اي باعتبار متعلقه لا باعتباره في نفسه وليس معنى ما ذكروه ان الحرف
غير مستقل في دلالته على معناه وانه لقصوره عن الدلالة بنفسه انما يدل على معناه بواسطة غيره كيف ولو كان المراد ذلك لزم كون المجاز ايضا
مرادفا وقصور المجاز عن الدلالة على معناه بنفسه وتوقفه على القرينة فيصدق عليه ايضا انه لا يستقل بالمفهومية وانه يدل على معنى في غيره كالحرف ويشتمل
بالدلالة بالقياس الى معناه الموضوع له لا يجدي نفعا اذ الكلام في المجاز من حيث انه مجاز فانه مع التسمية يصدق عليه تعريف الحرف بناء على المعنى

المذكور

المذكور فان قلت عدم استقلال معنى الحرف في نفسه يستلزم عدم استقلال الحرف في دلالته ويستلزم استقلال معناه في نفسه فحمل عدم الاستقلال
في كلامهم على عدم استقلال المعنى في نفسه لا يجدي في دفع الاشكال قلت استقلال اللفظ في الدلالة على المعنى انما يقتضي تعقل المعنى المدلول مع امكان التعقل
وانتفاء المانع عنه ولو كان تعقله ممتنعا لقصوره في نفسه وتوقفه على ذكر المتعلق كان انتفاء الدلالة فيه لامتناع المدلول لا لقصور الدال فان معنى استقلال
اللفظ في الدلالة ليس الا كونه مقتضيا لها وتخلف المقتضي لمانع لا ينافي كونه تاما لا قصور في اقتضائه نعم لو كان استقلال اللفظ في الدلالة بمعنى كونه علة تامة لها كان
استقلال الدلالة مستلزما لاستقلال المعنى وليس كذلك وفائدة القيد مع التوقف على ذكر المتعلق تعرف مما سبق في جواب النقض بالمشترك هذا وانت تعلم ان
صحة الجواب المذكور على القول بان الحرف موضوع بالوضع العام لخصوصيات النسب كما اختاره المتأخرون او على القول بانه موضوع للنسب المطلقة على ما
ذهب اليه القدماء … ان معنى الحرف مستقلا لا توقف له في وجوده وتعقله على ذكر المتعلق فلا يتمشى فيه الحكم بعدم استقلال المعنى في نفسه الا اذا (ادعى)
ان المستعمل فيه على هذا القول خصوص النسب الجزئية وان كان الموضوع هو النسب المطلقة قياسا للحروف على الضمائر واسماء الاشارة فانها على طريقة
القدماء موضوعة للمعاني الكلية ومع ذلك لا تستعمل الا في جزئيات تلك المعاني والحروف ايضا كذلك كانت معانيها التي تستعمل فيها جزئيات متعلقة
بانفسها ويأبى عنه الحمل المذكور على هذا القول ايضا وان كان بالقياس الى المعنى المستعمل فيه وبذلك يندفع اكثر الايرادات الموردة على … (وفيه نظر)
اما اولا فلانه يظهر من اصحاب هذا القول كون الحروف حقيقة في النسب المعينة الجزئية دون النسب المطلقة بل ظاهر هذا القول انها موضوعة للنسب المطلقة
مستعملة ايضا لان الوضع لما لا يستعمل فيه اللفظ اصلا خلاف المعهود من وضع الالفاظ وطريقة الوضع وانما التزموا ذلك في الضمائر واسماء
الاشارة لمنع العرف من استعمالها في المعاني الكلية اذ لا يصح ان يقال انا ويراد به متكلم ما بعينه ولا هذا ويشار به او يراد به مشار اليه ما …
وامتناع ارادة المعاني الكلية من الحروف على تقدير وضعها لها غير بين فلا يصح قياسها على تلك الالفاظ فانهم كثيرا ما يفرقون بين المعاني التي
تستعمل فيها الحروف ويحكمون بان بعضها حقيقة وبعضها مجاز وربما قالوا بالاشتراك وكثيرا ما يقع بينهم النزاع في كون الحرف مشتركا او حقيقة
ومجازا وكذا في تعيين المعنى الحقيقي والمجازي وعلى ان يكون اللفظ مشتركا مستعملا في النسب الجزئية وانما كانت المعاني التي تستعمل فيها الحروف
باسرها مشتركة في المجازية ولم يصح الحكم بالاشتراك ولا يكون شيء منها معنى حقيقيا ولم يقع الخلاف في ذلك عن اهله ولم يصح ترجيح البعض لكونه
اللفظ فيه حقيقة كما يكثر في كلامهم … ولا الترجيح باعتبار كونه فردا من المعنى الحقيقي دون غيره فان المجازيات جارية في المجاز وترجيحها على غيرها
من انواع العلاقات غير معلوم بل الظاهر خلافه ولا يتوهم الترجيح لكون علاقة الفردية للموضوع له بسيطة وتركيب علاقة غيرها فانها …
منها ومن غيرها لانه انما يتم في ذلك لو اعتبر العلاقة هناك باعتبار كون المعنى فردا من معنى العلاقة وليس بلازم للقطع بجواز اعتبار …
للمعنى الحقيقي ابتداء نعم يمكن ان يقال وضع الحروف للنسب المطلقة المستعملة في جزئياتها وكثرة استعمالها في تلك الجزئيات يشهد بوضعها لها في …
الحكم عليها عند الاطلاق فيكون نسبة غيرها اليها نسبة المجاز الى الحقيقة فتأمل واما ثانيا فلانهم صرحوا بان ذكر المتعلق في الحرف مما اشترطه الواضع في دلالته
على معناه ولو كان معنى عدم استقلال الحرف بالمفهومية كون المعنى المراد منه ناقصا غير مستقل بنفسه كان ذكر المتعلق ضروريا وكان اشتراط الواضع …

منافيا لان استعمال الحرف في المعاني الجزئية مجاز على هذا التقدير واشتراط المتعلق فيه حينئذ راجع الى اشتراط القرينة في المجاز ولا محذور فيه
لان في القرينة ما لم يكن امرا زائدا على المتعلق الذي يجب ذكره بالضرورة وكان اشتراط القرينة ايضا امرا ضروريا على ان اشتراط القرينة
يعلم من قاعدة الوضع وهجر الواضع عن المجاز مطلقا من دون قرينة فالتعرض لهذا الشرط في خصوص الحرف ليس له وجه يعتد به ومما يرد …
تعريف الوضع ان الالفاظ الموضوعة بالوضع العام للمعاني الاسمية الجزئية كالمضمرات واسماء الاشارات والموصولات لا دلالة لها
على شيء من تلك المعاني الا بالقرينة فلا يتحقق فيها الوضع بمعنى تعيين اللفظ للدلالة بنفسه وليس هذا من قبيل المشترك حتى يكون احتياجه الى القرينة
في الارادة دون الدلالة على ما سبق تحقيقه فان المقتضي لفهم المعاني من المشترك هو علم السامع بوضعه لكل منها على وجه التشخيص والتعيين
وهو غير حاصل في هذه الالفاظ فان المعاني الجزئية الموضوع لها لعدم انحصارها لا يمكن العلم بها الا من حيث انها افراد للعنوان الكلي الصادق عليها
والعلم بالوضع على هذا الوجه لا يوجب فهم المعاني عند السامع حتى يتعقلها من اللفظ الموضوع لها والتحقيق المذكور في الحرف لا يجري في هذه الالفاظ
لابتنائه على عدم استقلال المعنى بنفسه ومعاني الالفاظ المذكورة معان اسمية مستقلة بنفسها كما اشرنا اليه ويمكن الجواب عن هذا الايراد
بوجهين احدهما ان المراد بالدلالة هو اعم من الدلالة التفصيلية والاجمالية والمنتفي فيما ذكرنا هو الدلالة التفصيلية واما الاجمالية فهي
متحققة للقطع بان السامع يتعقل من لفظ هذا مثلا ان المشار اليه فرد من افراد المشار اليه القريب وان لم يكن متعينا عنده من اللفظ …
على وجه التعيين كما في المشترك بين معان وجاء الاشتراك بين الجميع فالفرق بينه وبين المشترك لا يرجع الى اصل الدلالة بل الى كيفيتها حيث ان الدلالة في المشترك
تفصيلية وفيما نحن فيه اجمالية بخلاف المجاز فان الفرق بينه وبين هذا القسم في اصل الدلالة كما في المشترك اذ لا دلالة على المعنى المجازي اصلا
تفصيلا ولا اجمالا وثانيهما نظير ما سبق في الجواب الاول عن النقض بالمشترك وهو ان عدم الدلالة في هذه الالفاظ لوجود المانع عن الدلالة
من تزاحم الغير لا لعدم المقتضي فان الوضع لكل واحد من المعاني الغير المحصورة مقتض لدلالة اللفظ عليها لولا وجود المانع عنه وهو وضعه لغيره فعدم الدلالة
عليه لوضعه لغيره لا لعدم وضعه له والفرق بينهما جلي واعلم ان ما ذكرناه في تفسير الوضع هو المشهور بين العلماء وعليه جرى استعمالهم … (شايع في عرف)
في لغات العلوم وقد يطلق الوضع في كلامهم على تعيين اللفظ للدلالة على المعنى مطلقا وهو بهذا المعنى يعم الحقيقة والمجاز فان الواضع كما …
في استعمال الالفاظ الموضوعة فيما يناسب معانيها التي وضعت لها بشرط القرينة … عليها للدلالة على تلك المعاني المناسبة …
لم يتبعث في الوضع والتعيين الى اشخاص اللفظ وجزئياته بل اعطى اصلا كليا يستفاد منه حكم تلك الاشخاص والجزئيات وهو ان كلما وضعته لمعنى
فلكم ان تستعملوه فيما يناسبه وهذا معنى ما اشتهر من ان المجاز موضوع بوضع نوعي ومن ادعى انه موضوع بالوضع الشخصي فقد بنى ذلك القول على وجوب
نقل الاحاد في المجاز فان استعمال الواضع رخصة عقلية في خصوص المجاز الذي رخصه ومن انكر الوضع في المجاز مطلقا فقد نظر بالوضع الى المعنى المشهور
وانه لا وضع بذلك المعنى في المجاز لا شخصيا ولا نوعيا والنزاع في ان المجاز موضوع ام ليس بموضوع انما نشأ من الخلاف في اللفظ بخلاف النزاع في
انه بوضع نوعي او شخصي فان منشأ الخلاف فيه امر معنوي وهو الخلاف في وجوب نقل الاحاد وعدمه ومن اوجب النقل حكم بالوضع الشخصي

كما قال

من اتباعه قال بالنوعي ومن جعل الخلاف في وضع المجاز متفرعا على الخلاف في وجوب النقل فقد اشتبه عليه … اذ النقل انما يلزم
الاستعمال دون الوضع والحاصل ان للوضع معنيين عام وخاص والعام يعم الحقيقة والمجاز والخاص يختص بالحقيقة وهو اشهر المعنيين واظهرهما
عند الاطلاق ومن نفى الوضع عن المجاز فقد نظر الى الخاص وشهرته كالمصنف وغيره واخذ الوضع في حد الحقيقة والمجاز ولم يقيده بشيء اكتفاء بالشهرة
والتبادر مع وضوح القرينة الصارفة عن ارادة العام فيها ومن نظر الى اشتراك الوضع في الجملة بين الحقيقة والمجاز
لا بالتصريح في الحدود وقيد الوضع بما يخرج المجاز كما صنع ابن الحاجب حيث عرف الحقيقة بانها اللفظ المستعمل في وضع اول والمجاز
بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له اولا فانه اراد بالاول الوضع الاولي الذي لم يلاحظ فيه وضع سابق واحترز به عن الوضع الثاني
في المجاز فان وضع الحقيقة ملحوظ في وضعه وكلا الاعتبارين حسن والفرق في ذلك هين وحيث انتهى الكلام الى هذا المقام فالحري ان نشير
الى اقسام الوضع الجارية على السنة القوم المتكررة في استعمالاتهم فان ذلك مما يزيد الطالب بصيرة في المطالب فاعلم ان الوضع باعتبار
الواضع والموضوع والموضوع له اي المعنى الذي … الواضع حال الوضع ينقسم الى اقسام اما باعتبار الواضع فينقسم الى الوضع الشرعي و
اللغوي والعرفي العام والخاص وسيجيء تحقيق ذلك عند تعرض المصنف له ان شاء الله واما باعتبار الموضوع فينقسم الى الوضع الشخصي والنوعي وذلك
لان الواضع لا بد له من تصور الموضوع حال الوضع لان الوضع نسبة بينه وبين الموضوع له والنسبة لا تعقل الا بعد تعقل طرفيها فالواضع اما ان
يتصور لفظا شخصيا بعينه كالانسان وزيد ثم يضع ذلك لمعنى او نوعا من اللفظ معقولا على افراده اي الالفاظ كهيئة المشتق والمركب
فيضع ذلك النوع او كل فرد من افراده لمعنى فعلى الاول كان الوضع شخصيا لتشخص الموضوع فيه وتعينه وعلى الثاني نوعيا لكون الموضوع نوعا
او متصورا بنوعه لا بشخصه فاللفظ المتصور في الوضع الشخصي هو الموضوع بعينه واما النوعي فان كان الموضوع فيه هو النوع كان ذلك اللفظ
اللفظ المتصور عنوانا للموضوع مغايرا له اذ الموضوع على هذا هو جزئيات النوع واشخاصه المعينة ولما امتنع تصور تلك الجزئيات مفصلة
لعدم انضباطها وانحصارها جعل تصور النوع واسطة على وجه الاجمال … في ذلك وضعها لمعانيها فان الوضع ممتنع بدون التصور …
… تعذر التفصيل تعين الاجمال وهذا هو الظاهر والمفهوم من كلامهم ايضا اذ المستعمل في الوضع النوعي ليس الا افراد النوع وجزئياته المشخصة فلو كان
الموضوع هو النوع كهيئة الفاعل والمفعول كان المستعمل افراد الموضوع وجزئياته دون الموضوع نفسه وهذا الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز اما الاول
فظاهر واما الثاني فلان المجاز هو استعمال اللفظ الموضوع في غير ما وضع له لمناسبة بينه وبين المستعمل فيه فهو عكس المجاز فان التجوز في
المجاز الظاهر في المجاز من جهة المعنى وفي هذا الاستعمال من جهة اللفظ والعلاقة المعتبرة في المجاز بين المعنيين اي المستعمل فيه والموضوع له
وفي هذا الاستعمال المذكور بين اللفظين اي المستعمل والموضوع والواسطة بين الحقيقة والمجاز في الاستعمال الصحيح غير معهودة في استعمالات العرب
ولا معروفة في كلام ائمة الادب كيف وقد صرحوا بان الاستعمال الصحيح منحصر في الحقيقة والمجاز فان قيل لم لا يجوز ان هذا الاستعمال من المجاز ولكن
هو استعمال اللفظ الموضوع في غير ما وضع له للعلاقة بينه وبين الموضوع له قلنا اسم المجاز على ما صرحوا به هو اللفظ المستعمل فيما لم يوضع له لاجل العلاقة …

في ذلك يكون موضوعا للعلاقة بكونه بين المعنيين فيشتد الى استعمال اللفظ الغير الموضوع للعلاقة بينه وبين الموضوع فيكون مجازا
فلما نسبة اللفظ والعلاقة بما ذكرناه لا بد منه في كلام القوم فانهم صرحوا بان دلالة المجاز من قبيل الدلالة الوضعية وعرفوا العلاقة بامر له
فيه بانها الاتصال بين المستعمل فيه والموضوع له وايضا فلا يستريب من له ادنى دربة في مباحث الالفاظ سيما المباحث المتعلقة بذكر
علائق المجاز والفرق بينه وبين الكناية في هذا الفن وعلم البيان في ان العلاقة المعتبرة في المجاز هي العلاقة بين المعنيين دون اللفظين كيف
ولو كانت المناسبة اللفظية كافية في صحة التجوز لزم صحة استعمال كل من اللفظين المتشاكلين بل المتقاربين في معنى الآخر لعلاقة المشابهة
وكذا كل لفظين احدهما جزء الآخر لعلاقة الكل والجزء وبطلانه ضروري [illegible] اعتبار الكلية والجزئية [illegible] بين الالفاظ يحكم على ان استعمال
المذكور لو كان صحيحا لكان اما مجازا او شيئا اقرب من المجاز ان جوزنا الواسطة بين الحقيقة والمجاز وايا ما كان في كونه خلاف الظاهر والاصل
والتزام المخالفة في جميع الموضوعات بالوضع النوعي من المشتقات والمركبات وغيرهما مما لا يخفى خروج عن الانصاف مخالف للاتفاق
على ثبوت الحقيقة لتلك الالفاظ باسرها ولقائل ان يقول ان ذلك كله انما يلزم لو كان المستعمل افراد النوع وجزئياته وهو ممنوع لجواز ان يكون
المستعمل هو النوع الموضوع نفسه وذلك لان الاستعمال ليس الا ايجاد اللفظ الدال على المعنى [illegible] العلاقة وهذا يتحقق في النوع كما يتحقق في الشخص
غاية الامر ان حصوله في النوع موقوف على تشخصه في الخارج وذلك لا يقتضي ان يكون المستعمل هو الشخص للفرق الظاهر بين توقف الاستعمال [illegible]
وح يكون الاستعمال على وجه الحقيقة ويندفع الاشكال في ذلك بحذافيره وجوابه ان المستعمل في الوضع النوعي هو النوع المتشخص بالمادة كالضارب
والقاتل لا مطلق النوع اي الهيئة العارضة مع قطع النظر عن تقييدها بمادة من المواد وان فرض وجود الكلي الطبيعي في الخارج وذلك لان المفهوم
من ضارب مثلا هو الذات المتصفة بالمبدأ المخصوص اعني الضرب [illegible] المطابقي الذي وضع له اللفظ فان كانت الهيئة الخاصة المقيدة بمادة الضرب
موضوعة للدلالة على الذات المتصفة بذلك المبدأ بنفسه فلا اشكال في استفادة المعنى المذكور عن اللفظ بطريق الوضع وان لم يتحقق وضع الهيئة
المخصوصة بل كان الموضوع هو الهيئة الكلية فلا يمكن استفادة المعنى كذلك لان الهيئة الكلية لم توضع للدلالة على الذات المتصفة بالضرب بل [illegible]
على ذات ما ثبت له المبدأ في الخارج اجمالا وح كان المستفاد من ضارب [illegible] المعنى ومعنى الضرب المستفاد من المادة ومن المعلوم ان معنى الضارب
مغاير لمجموع المعنيين المذكورين او للدلالة على ذات ثبت له المبدأ الخاص المقترن بها بخصوصه وعلى هذا كان المعنى متحصلا لكن لا من طريق الوضع
بل بواسطة مقدمتين احديهما ان صيغة فاعل تدل على ذات ثبت له المبدأ الخاص المقترن بها والثانية ان ذلك المبدأ المخصوص هو الضرب فالعلم بان
الضارب ذات ثبت له الضرب يحصل في العلم بهاتين المقدمتين [illegible] ذلك فلا يكون المعنى المذكور مدلولا مطابقيا للفظ
بل من لوازم المدلول اذ الانتقال لا يفتقر الى [illegible] العلم بالوضع وحيث كان المعنى مستفادا من اللفظ مفهوما منه [illegible]
الاستدلال على ما يشهد به الوجدان وجب القول بان المستعمل هو الهيئة المخصوصة من حيث اقترانها بالمادة وان استعمالها بطريق الحقيقة لكونها [illegible]
ثبت له تلك المادة بعينها كما هو الظاهر ووجه ما ذكرناه فالمجاز موضوع بالوضع النوعي والمراد منه وضع المجازات المتصورة بواسطة النوع اي نوع المجاز

دلي

وليس المراد وضع النوع نفسه للقطع بانه لم يوضع لشيء [illegible] وهو ان الموضوع بالوضع الشخصي كالانسان ونحوه مثلا ليس واحدا شخصيا
ولا جزئيا حقيقيا بل هو متعدد بتعدد المستعملين فيتكثر بتكثر الاستعمالات فاذا وضعه الواضع وجب ان يعتبر بحيث ان كليا صادقا على جميع تلك الالفاظ
المتشخصة في الاستعمال فلا يكون الوضع فيه شخصيا بل يكون نوعيا غاية الامر ان التمايز بين افراده [illegible] في هذا القسم باعتبار الامور الخارجة عن اللفظ
كاختلاف المستعمل والزمان بخلاف الموضوع بالوضع النوعي فان التمايز بين افراده راجع الى اصل اللفظ فاما ان يكون في المادة والهيئة كما في
اكثر المجازات او في المادة دون الهيئة كما في المشتق والمركب ولعلهم ارادوا بالوضع الشخصي هذا المعنى اعني وضع الكلي الذي لا اختلاف [illegible] الى اصل اللفظ
كالاختلاف في المادة والهيئة وان لم يكن جزئيا حقيقيا وبالوضع النوعي ما يقابل هذا المعنى مما يختلف بحسب اصل اللفظ اما من جهة المادة وحدها او
مع الهيئة وان لم يكن جزئيا حقيقيا لكن عبارة القوم قاصرة عن افادة هذا المعنى بل صريحة في خلافه والامر في ذلك هين بعد وضوح المقصود [illegible]
بين الاحتمالين المذكورين في الوضع النوعي بيان في هذا القسم ايضا فان الواضع اذا تصور زيدا مثلا اي الحروف المخصوصة وما يرتبها من الهيئة
فاما ان يضع اللفظ الكلي المتصور او كل فرد من افراده المتشخصة بالاستعمال ولا حجر في شيء من الاعتبارين ايضا وان تعين [illegible]
منهما ثمرة فقد عرفت واما باعتبار الموضوع له فالوضع ينقسم الى الوضع الخاص والعام اما مع عموم الموضوع له او خصوصه وذلك لان المعنى المعتبر
حال الوضع ويسمى في الاصطلاح [illegible] اما ان يكون معنى خاصا اي جزئيا حقيقيا او عاما اي كليا مقولا على كثيرين من جزئياته وعلى التقديرين فاما
ان يعين اللفظ بازاء ذلك المعنى بعينه فيتحد العنوان مع الموضوع له او بازاء معنى آخر معقول بواسطته خصوصا او عموما فلا يكون العنوان موضوعا له [illegible]
لتصور الموضوع له فالاحتمالات المتصورة اربعة والمتحقق منها ثلثة الاول ان يكون كل من الوضع والموضوع خاصا وتحققه معلوم لا اخفاء فيه فان الاعلام
الشخصية كلها من هذا القبيل الثاني ان يكون كل منهما عاما وهذا كالاول ظاهر لا لبس فيه ومنه وضع الاسماء الاجناس والاعلام الجنسية وكذا
المشتقات بل جميع الالفاظ الموضوعة بالوضع النوعي الثالث ان يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا وقد وقع الخلاف فيه بين
ائمة العربية والاصول فالقدماء منهم لم يثبتوه اصلا وقال اكثر المتأخرين بثبوته وادعوا ذلك في جميع المبهمات والحروف والافعال الناقصة
وكذا [illegible] بالقياس الى [illegible] مستعملا [illegible] فلفظ هذا مثلا عندهم موضوع
باعتبار تصور المشار اليه المفرد المذكر لكل من افراده وكذا من والى وعلى مثلا عندهم موضوعة باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل
ابتداء وانتهاء واستعلاء معين بخصوصه والافعال الناقصة موضوعة باعتبار تصور نسبة الحدث الى الفاعل لكل نسبة للحدث اليه فالوضع على هذا
عندهم عام لعموم المتصور المعتبر والموضوع له خاص لكونه افراد الجزئيات المخصوصة والقدماء زعموا ان الموضوع في ذلك كله ايضا عام وهو المعنى
الكلي الذي تصوره الواضع حال الوضع فهذه الالفاظ باسرها من قبيل القسم الثاني اعني الوضع والموضوع له فيه عامين [illegible]
فاسد من وجوه الاول انها لو كانت موضوعة لتلك المعاني الكلية لصح استعمالها فيها لوجود اقوى اسباب الصحة من الوضع والعلاقة فجاز ان
يقال [illegible] ويراد [illegible] وهذا ويراد به فرد ما من المشار اليه وكذا الذي ويراد به شيء ما معين بصلة والتالي باطل فانا نقطع بالضرورة

بعدم صحة الاستعمالات المذكورة لا يقال هذا مشترك الورود لانها لو كانت موضوعة للجزئيات كما اختاره المتأخرون لصح استعمالها
في المفهومات لوجود العلاقة المصححة للاستعمال اعني علاقة الكلية والجزئية وكون الوضع اقوى السببين لا ينفي اصل السببية في الآخر ونحن
نطلب لان امتناع استعمالها مجازا على تقدير تسليمه لا يقدح في ما ذكرناه اصلا اذ التخلف عن العلاقة جائز بل واقع لتصريحهم بمنع استعمال النخلة
للطويل من الانسان مع المشابهة وشبكة للصيد مع المجاورة وابن للاب مع السببية والمسببية والتخلف عن الوضع ليس كذلك فلذا
وجب اطراد الحقيقة ولم يجب فيها نقل الآحاد بالاتفاق بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد مع وجود العلاقة والخلاف في وجوب نقل الآحاد فيه
مشهور فان قيل كل من الوضع والعلاقة مصحح للاستعمال فاما ان يكونا سببين فلا يجوز التخلف في شيء منهما او شرطين فيجوز التخلف
عنهما فما الوجه في جواز التخلف عن العلاقة دون الوضع قلنا الوجه في ذلك ان العلاقة بنفسها لا تقتضي صحة الاستعمال كيف وصحة الاستعمال
من المطالب الوضعية واللغة لا يثبت بالترجيح بل انما يقتضي الصحة لحصول الاذن من الواضع معها على ما يقتضيه استقراء اللغة وتتبع الاستعمال
الوارد فيه ومن المعلوم ان استفادة الاذن من التتبع والاستقراء مع عدم ظهور المنع لا يكون للعلاقة اثر في صحة الاستعمال [illegible] تخلف
الاستعمال عنها وهذا بخلاف الوضع فان وضع اللفظ للمعنى يتضمن الاذن في الاستعمال والمنع مع ذلك غير معقول ولذا امتنع التخلف [illegible] والحاصل
ان المصحح للاستعمال ليس الا اذن الواضع لكن لما كان الوضع والعلاقة مصححين له لا لانهما على الاذن الذي هو مناط الصحة ولما كان
الاذن مع العلاقة كليا مع الوضع جاز تخلف الصحة عن العلاقة لجواز تخلف الاذن عنها ولم يجز التخلف عن الوضع لامتناع تخلفه عنه ولا يرد
عليك ان صحة الاستعمال في الموضوع له لا يستلزم الحقيقة لان المعتبر فيها تحقق الاستعمال فالحكم بامتناع تخلف الصحة عن الوضع لا ينافي ما اختاره
اكثر المحققين من ان المجاز لا يستلزم الحقيقة اذ مقتضى ذلك جواز تخلف الاستعمال دون الصحة فان قلت قد يوضع اللفظ للمعنى ولا يصح استعماله
فيه كما في لفظ الرحمن والافعال المنسلخة عن الزمان قلت الامتناع فيما ذكر لمنع الشرع او العرف والمنع لعارض لا ينافي الصحة نظرا الى
الوضع الاصلي كما هو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يكون المنع في محل النزاع لامر طار كما في الامثلة المذكورة فلا يتغير [illegible]
[illegible] خلاف الاصل [illegible] في تلك الامثلة محافظة على قواعد الصرف والاشتقاق ولا داعي الى الخروج عن الاصل في محل النزاع وفيه مع بعده
مخالف لتصريح المذهب [illegible] بان الواضع لم يضع لفظ انا وهو المستعمل في مطلق المتكلم والمشار اليه وكذا البواقي وهذا معلوم من عرف
اللغة وقد اعترف القائلون بعموم الموضوع له فانهم صرحوا بان الواضع وضع تلك الالفاظ للمفهومات الكلية لان تستعمل [illegible] في جزئياتها [illegible]
[illegible] للمعاني الكلية واستعملت فيها [illegible] الخصوصيات من القرائن لانا اذا راجعنا وجداننا علمنا قطعا ان المستعمل في مثل انا وانت وهذا
ليس الا الاشخاص الجزئية وان ليس المقصود من تلك الالفاظ بيان المعاني الكلية اصلا وان كانت مفهومة منها [illegible] كيف ولو جاز ارادة
المعاني الكلية في ضمن الجزئيات لجاز ارادتها منها مطلقا اذ الخصوصية على ذلك التقدير انما كانت مفهومة من القرائن الخارجية فيمكن فرض [illegible]
قطعا واحتمال اشتراط الواضع في صحة الاستعمال وجود القرائن المشخصة لتلك المعاني بعيد جدا بل مقطوع بفساده كما لا يخفى [illegible]

ذاك

ذكره لكانت الضمائر واسماء الاشارات والموصولات وغيرها مما علم انه لم يستعمل في المفهوم الكلي مجازات لا حقائق وكفى بما فيه
فان القول بان تلك الالفاظ على كثرتها مصروفة عن ظاهرها غير مستعملة في معانيها الاصلية قطعا بعيدة جدا ولو كانت كذلك [illegible]
في عدم استلزام المجاز للحقيقة ولما اختاره من نفي الاستلزام الى ان يتمسك في ذلك بالمركبات الغير المستعملة كقولهم قامت الحرب على ساق
وشابت لمة الليل او بامثلة نادرة لا حجة فيها من المفردات كلفظ الرحمن والافعال المنسلخة عن الزمان فان في العدول عن التمسك بتلك الالفاظ
مع كثرتها ووضوح الاستناد اليها على القول المذكور اعترافا ظاهرا بفساد ذلك القول كما لا يخفى الثالث ان تلك الالفاظ لو كانت موضوعة
للمعاني الكلية لكان المفهوم منها اولا وبالذات تلك المعاني لان العلم بالوضع سبب فهم المعنى من اللفظ ولكانت المعاني الجزئية مفهومة بواسطة الانتقال
الى تلك المعاني الاصلية مع وجود القرينة الصارفة عن ارادتها كما هو شأن المجاز والتالي باطل بالضرورة فانه كثيرا ما نفهم الشخص المشار اليه من لفظ هذا
مثلا مع عدم خطور مفهوم المشار اليه بالبال وذلك واضح الرابع انه لو صح لزم اتحاد معنى الحروف والاسماء عرفا فان من والى وعلى على
التقدير موضوعة لمعنى الابتداء والانتهاء والاستعلاء التي هي اسماء وكذا يلزم اتحاد معاني الافعال والاسماء لاشتمالها على النسبة لما يعبر عنها بالاسماء
وفساده ظاهر فان معنى الاسم معنى مستقل بالمفهومية يصلح لان يحكم عليه وبه بخلاف معنى الحروف وكذا النسبة المعتبرة في مفهوم الفعل قال صاحب
المفتاح لو كانت ابتداء الغاية وانتهاء الغاية والغرض معاني من والى وكي مع ان الابتداء والانتهاء والغرض اسماء لكانت هي ايضا اسماء
لان الكلمة انما سميت اسما لمعناها الاسمية لها وانما هي متعلقات معانيها [illegible] افادت هذه الحروف معاني رجعت الى هذه بنوع استلزام
الخامس انهم صرحوا بان الحروف والضمائر والموصولات واسماء الاشارة وغيرها من الالفاظ التي وقع النزاع لها معان حقيقية وليس لها معان
مجازية وكثيرا ما تراهم يصرحون بوجوب الحمل على بعض المعاني لكون اللفظ حقيقة فيه دون غيره وهذا انما يستقيم لو كانت الالفاظ موضوعة
للمعاني الجزئية وعلى تقدير كونها موضوعة للمعاني الكلية يلزم مجازية كل ما يستعمل من تلك الالفاظ فلا يصح [illegible] ثم
ان [illegible] القول بعموم الموضوع له يقتضي تعين كونها موضوعة للمعاني الجزئية المخصوصة لان الواضع اذا تصور معنى عاما حال الوضع فلا يخلو اما ان يضع اللفظ
بازاء ذلك المفهوم العام فيكون الموضوع له ايضا عاما او بازاء افراده الجزئية الخاصة فيكون خاصا ولا واسطة بين الامرين بالضرورة فاذا
بطل الاول منهما تعين الثاني وهو المطلوب حجة القائلين بعموم الموضوع له امور الاول نقل اهل اللغة فانهم صرحوا بان هذا
للمشار اليه وانا للمتكلم وانت للمخاطب ومن للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية وكي للغرض الى غير ذلك مما لا ريب ان ذلك المعاني
مفهومات كلية عامة [illegible] الثاني انه لو كانت الالفاظ المذكورة موضوعة للمعاني الجزئية لكانت متكثرة المعنى قطعا والتالي باطل لانهم حصروا المتكثر في
الحقيقة والمجاز والمنقول والمرتجل وهذا خارج عن الاقسام الاربعة اما عن المشترك فظاهر واما عن غيره فلان المشترك باوضاع متعددة والوضع فيها

واما الثالث فلان الجزئيات الغير المحصورة موضوعا لها يستلزم احضار ما لا يتناهى فيه لان الوضع للمعنى موقوف على تصوره ولو اجمالا

بالعلم بالضرورة فكذا المقدم والجواب اما عن الاول فبالحمل على ارادة المصداق او المفهوم كما اشار اليه صاحب المفتاح فيما حكينا عنه آنفا

ويقتضي ذلك التوقف في الحمل على المعنى الشرعي دون القطع به كما يقتضيه كلام القوم الثالث ان الواضع لما ورد من تلك الالفاظ
في الكتاب والسنة هو الله تعالى وفي غير ذلك هو النبي صلى الله عليه وآله بناء على ان الشارع بمعنى جاعل الشرع وواضعه في الجملة فان
هذا المعنى يصدق على النبي صلى الله عليه وآله لثبوت التفويض اليه في بعض الاحكام كالزيادة في اعداد الصلوة المكتوبة وجعل النافلة في اليوم
والصلوة ضعف الفريضة واطعام الجد السدس وتحريم المسكر عدا الخمر وغير ذلك من الاحكام المفوضة اليه وهذا التفويض غير التفويض الذي
تقول به المفوضة الذين هم فرق من اهل المقالات الباطلة والمذاهب الفاسدة فانهم ذهبوا الى ان الله تعالى خلق محمدا صلى الله عليه وآله وفوض
اليه امر العالم فهو الخالق للدنيا وما فيها او انه فوض اليه امر الرزق دون الخلق او انه فوض الى العباد في افعالهم ووجه الاشتغال وبطلان التفويض
بهذه المعاني من ضروريات الدين او المذهب وما ورد في ابطال التفويض وذم المفوضة ولعنهم والبرائة منهم فهو ناظر الى ذلك واما التفويض
بالمعنى المراد هيهنا اعني تفويض الاحكام فالاخبار الدالة على ثبوته من طريق اهل البيت عليهم السلام اكثر من ان يحصى وقد عقد الشيخان الجليلان
ابو جعفر محمد بن الحسن الصفار القمي وابو جعفر محمد بن يعقوب الكليني الرازي لذلك بابين في كتابيهما المعروفين بالبصائر والكافي واوردوا فيه كثيرا
من الروايات المعتبرة ... فمن ذلك صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام وابي عبد الله عليه السلام انهما يقولان ان الله فوض الى نبيه امر
خلقه لينظر كيف طاعتهم ثم تلا هذه الآية ما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا وحسنة الفضيل بن يسار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول
لبعض اصحاب قيس الماصر يقول ان الله ادب نبيه فاحسن ادبه فلما اكمل له الادب قال انك لعلى خلق عظيم ثم فوض اليه امر الدين والامة
ليسوس عباده فقال عز وجل ما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا وان الرسول صلى الله عليه وآله كان مسددا موفقا مؤيدا
بروح القدس لا يزل ولا يخطي في شيء مما يسوس به الخلق فتأدب بآداب الله ثم ان الله عز وجل فرض الصلوة ركعتين ركعتين عشر ركعات
فاضاف رسول الله صلى الله عليه وآله الى الركعتين ركعتين والى المغرب ركعة فصارت عديل الفريضة ولا يجوز تركهن الا في السفر وافرد الركعة في المغرب
فتركها قائمة في السفر والحضر فاجاز الله له ذلك فصارت الفريضة سبع عشرة ركعة ثم سن رسول الله صلى الله عليه وآله النوافل اربعا وثلثين
ركعة مثلي الفريضة فاجاز الله تعالى ذلك والفريضة والنافلة احدى وخمسون ركعة منها ركعتان بعد العتمة جالسا تعد بركعة مكان الوتر وفرض
الله في السنة صوم شهر رمضان وسن رسول الله صلى الله عليه وآله صوم شعبان وثلثة ايام في كل شهر مثلي الفريضة فاجاز الله تعالى له ذلك
وحرم الله تعالى الخمر بعينها وحرم رسول الله صلى الله عليه وآله المسكر من كل شراب فاجاز الله تعالى له ذلك وعاف رسول الله صلى الله
عليه وآله اشياء وكرهها لم ينه عنها نهي حرام وانما نهى عنها نهي عافة وكراهة ثم رخص فيها فصار الاخذ برخصته واجبا على العباد كوجوب
ما يأخذون بنهيه وعزائمه ولم يرخص رسول الله صلى الله عليه وآله فيما نهيهم عنه نهي حرام ولا فيما امر به فرض لازم فكثير المسكر من الاشربة
نهيهم عنه نهي حرام ولم يرخص فيه لاحد ولم يرخص لاحد تقصير الركعتين اللتين ضمهما الى ما فرض الله عز وجل بل الزمهم ذلك الزاما واجبا لم يرخص

لاحد

رسول الله صلى الله عليه وآله في شيء من ذلك الا للمسافر وليس لاحد ان يرخص ما لم يرخصه رسول الله صلى الله عليه وآله فوافق امر رسول الله صلى الله عليه وآله
امر الله تعالى ونهيه نهي الله تعالى ووجب على العباد التسليم له كالتسليم لله تبارك وتعالى وموثقة اسحق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام
قال ان الله تعالى ادب نبيه فلما انتهى به الى ما اراد قال انك لعلى خلق عظيم ففوض الى النبي دينه فقال ما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا
فان الله عز وجل فرض الفرائض ولم يقسم للجد شيئا وان رسول الله صلى الله عليه وآله اطعمه السدس فاجاز الله عز وجل له ذلك وذلك قول الله عز وجل
هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب ورواية زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال وضع رسول الله صلى الله عليه وآله دية العين ودية النفس وحرم
النبيذ وكل مسكر فقال له رجل وضع رسول الله صلى الله عليه وآله من غير ان يكون جاء فيه شيء فقال نعم ليعلم من يطع الرسول ممن يعصيه
والمستفاد من هذه الاخبار وغيرها ان الله تعالى انما فوض احكام الشريعة الى نبيه صلى الله عليه وآله بعد ان اسجاح بالهداية الى جميع مصالح
العباد في امور المعاش والمعاد واكرمه واعطاه العصمة المانعة عن الخطاء والزلل في القول والعمل وعلم سبحانه بان كل ما يقوله ويحكم به
حكم الله ولذلك يكثر به ويمضيه في الاحكام التي فوضها اليه فتلك الاحكام من حيث انه لم يسبق فيها من الله تعالى وحي ولا خطاب
بتحريم او ايجاب ومع ذلك فقد حكم به النبي ووضعها فهي احكام النبي وموضوعاته ومن حيث انها صدرت عن اسباب مقتضية لها في
مع تعقب الاجازة عنه والامضاء فهي احكام الله عز وجل ظهرت على لسان نبيه كما يقتضيه قوله تعالى وما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا
كما نطقت به الاخبار الواردة في هذا الباب والتفويض بهذا المعنى وان ورد به النقل ولم يحكم بامتناعه العقل الا ان القول به مشكل من وجوه
احدها انه يخالف ظاهر قوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وقوله
عز وجل قل ما كنت بدعا من الرسل وما ادري ما يفعل بي ولا بكم ان اتبع الا ما يوحى الي الثاني ان التفويض انما يكون فيما لم يرد
من الله الوحي لا كتابا والاحكام الشرعية باسرها قد ورد فيها ذلك قال الله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقال عز وجل و
نزلنا عليك القرآن تبيانا لكل شيء وفي الكافي عن ابي جعفر عليه السلام قال سمعته يقول ان الله لم يدع شيئا تحتاج اليه الامة
الا انزله في كتابه وبينه لرسوله الحديث وعن ابي عبد الله عليه السلام انه قال ما من امر يختلف فيه اثنان الا وله اصل في كتاب الله
ولكن لا تبلغه عقول الرجال وعنه قال ان الله تبارك وتعالى انزل في القرآن تبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئا يحتاج اليه العباد
حتى لا يستطيع عبد يقول لو كان هذا انزل في القرآن الا وقد انزله الله فيه وعنه اني لاعلم ما في السموات وما في الارض واعلم ما في الجنة واعلم
ما في النار واعلم ما كان وما يكون ثم مكث هنيئة فرأى ان ذلك كبر على من سمعه فقال علمت ذلك من كتاب الله عز وجل ان الله يقول فيه
تبيان كل شيء وعنه قال قد ولدني رسول الله وانا اعلم كتاب الله وفيه بدء الخلق وما هو كائن الى يوم القيامة وفيه خبر السماء والارض
وخبر الجنة وخبر النار وخبر ما كان وخبر ما هو كائن اعلم ذلك كما انظر الى كفي ان الله يقول فيه تبيان كل شيء وفي تفسير العياشي عن ابي

عبد الله عليه السلام قال نحن والله نعلم ما في السموات وما في الارض وما في الجنة وما في النار وما بين ذلك ثم قال ان ذلك في
كتاب الله ثم تلا قوله تعالى ونزلنا عليك القرآن تبيانا لكل شيء وفي العيون عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال جهل القوم وخدعوا عن
اديانهم ان الله لم يقبض نبيه حتى اكمل له الدين وانزل عليه القرآن فيه تفصيل كل شيء بين فيه الحلال والحرام والحدود والاحكام وجميع ما يحتاج اليه
كلا فقال عز وجل ما فرطنا في الكتاب من شيء وفي النهج عن امير المؤمنين في ذم اختلاف العامة في الفتيا قال في كلام له ام انزل الله دينا
ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل دينا تاما فقصر الرسول صلى الله عليه وآله عن تبليغه
وادائه والله سبحانه يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل شيء الثالث ان اكثر الروايات الدالة على تفويض الاحكام الى
النبي صلى الله عليه وآله تضمنت التفويض الى الائمة ففي الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال ان الله عز وجل ادب رسوله حتى قومه على ما اراد ثم فوض
اليه فقال عز اسمه ما آتيكم الآية فما فوض الله الى رسوله فقد فوضه الينا وعن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله قال لا والله ما فوض الله الى احد من
خلقه الا الى رسول الله والى الائمة قال الله عز وجل انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اريك الله وهي جارية في الاوصياء وعن
موسى بن اشيم عن ابي عبد الله عليه السلام فوض الى سليمان بن داود فقال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وفوض الى نبيه فقال ما
آتيكم الآية فما فوض الى رسول الله فقد فوضه الينا وفي البصائر عن حمزة الثمالي قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول من احللنا له شيئا من اعمال الظالمين
فهو له حلال لان الائمة من فوض اليهم فما احلوا فهو حلال وما حرموا فهو حرام وعن موسى بن بكير قال قال ابو عبد الله اذا رأيت القائم
اعطى رجلا مائة الف واعطاك درهما فلا يكبر في صدرك فان الامر مفوض اليه والقول بتفويض الاحكام الى الائمة مع انه يستلزم احتمال الشريعة في زمان
النبي كما قال الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي وكذا ما علم من امتناع تطرق النسخ والزيادة والنقصان في شريعة نبينا صلى الله عليه وآله
وما ورد من ان حلال محمد حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيمة وحمل التفويض الى الائمة على التفويض في الاحكام الظاهرية كما في التقية
بعيد جدا فان ظاهر الاخبار ان التفويض الى النبي والائمة بمعنى واحد وبالجملة القول بالتفويض محل اشكال والنظر فيه مجال فان ثبت على
الثاني وهو ان الوضع فيها بالغلبة والاشتهار فاما ان نعتبر كونه اول من استعمل اللفظ في المعنى الشرعي او لا نعتبر ذلك ايضا بل يكفي
الاستعمال في الجملة مع حصول الاستعمال الغلبة في زمانه او زمان ورود خطابه فعلى الاول يبعد القول بان الواضع هو الله تعالى في جميع الالفاظ
كثيرا من تلك الالفاظ لم يرد في الكتاب الا متقاصرا عن الغلبة والاشتهار وما ورد فيه لم يبلغ من الكثرة حدا يحصل به ذلك فالواضع
على هذا التقدير القول هو النبي صلى الله عليه وآله في الجميع نظرا الى تحقق الغلبة باستعماله منفردا وان لم ينضم اليه الاستعمالات الواقعة في الكتاب
او ان الواضع في بعض ما ورد في الكتاب كالصلوة والزكوة مما تكرر ذكره فيه هو الله سبحانه وفيما عدا ذلك هو النبي صلى الله عليه وآله وعلى الثاني
ان الواضع فيما لم يرد في الكتاب هو النبي صلى الله عليه وآله وفيما ورد فيه هو الله سبحانه والنبي بمعنى ان الوضع تحقق باستعمالهما معا

وورود اللفظ

وورود اللفظ في القرآن عالة دخل في الغلبة مطلقا ما لم يكن سببا فيها وكون الاستعمال الواقع بعد ذلك من النبي صلى الله عليه وآله استعمالا
به الغلبة فلم يكن له دخل في تحققها وعلى الثاني فالظاهر تعين القول بالتفصيل المتقدم وهو ان الواضع فيما ورد في الكتاب هو الله تعالى وفيما عدا
ذلك هو النبي صلى الله عليه وآله وعلى الثالث فالواضع هو النبي صلى الله عليه وآله فيما لم يرد في كلام الله تعالى قطعا وما ورد فيه جاز نسبة
وضعه الى الله سبحانه والى النبي صلى الله عليه وآله لتحقق الاستعمال الذي هو مناط الوضع على هذا التقدير منهما فلا تخصيص الوضع باحدهما ولا يذهب عليك
ان الظاهر بناء على ان الوضع في الحقيقة الشرعية بالاشتهار والغلبة هو الاحتمال الثاني عن اعتبار استعمال الاول في تعيين النسبة وانه
لا يكفي صدق مجرد الاستعمال ولو على وجه النسبة اذ الظاهر ولا يعتبر فيه تحقق الغلبة باستعمال الشارع منفردا فان الظاهر حصول الغلبة والاشتهار
في الحقيقة الشرعية باستعمال الشارع والمتشرعة جميعا لا باستعمال الشارع وحده واما نسبة الوضع فيها الى الشارع مع ان للمتشرعة مدخلا فيه فلانه الاصل
في الاستعمال والسبب الاعلى في حصول الغلبة والاشتهار فلا اشكال في صحة القول بالتفصيل لصحة اطلاق الشارع على الله تعالى وعلى نبيه على
التقديرين لكن القول بصحته ايضا بناء على ان المراد من الشارع ما هو اعم من جاعل الشرع والآتي به ومن باب عموم المجاز لكنه بعيد الا على
الاحتمال الاول وهو ان الوضع في الحقيقة الشرعية بالتعيين المخصوص على الثاني وهو ان الوضع فيها بالغلبة والاشتهار اي مقتضى المفهوم بالتعميم كما ذكر لكن الظاهر
ان المعاني الشرعية التي صارت من قبيل المنقولات لان استعمال المتشرعة فرع استعمال الشارع ومترتب عليه فكانه استعماله فلا اختصاص الوضع
فالمتجه على القول بالاشتهار هو التفصيل في الواضع على ما ذكرنا في الاحتمال الثاني وقد ظهر بما ذكرنا حال الواضع على الاحتمال الثالث وهو ان الوضع في
بعض الالفاظ بالتعيين وفي البعض الآخر بالاشتهار فان ما بالتعيين يأتي فيه ما في الاول من الاحتمالات وما بالاشتهار يأتي فيه ما في الثاني كما لا يخفى ثم اعلم
ان الحقيقة الشرعية على ما صرح به القوم وخرج من تفسيرهم المتقدم هي اللفظ الذي يستفاد منه المعنى بوضع الشارع وهذا التحديد باطلاقه يقتضي ان يكون كل ما وضعه الشارع
حقيقة شرعية وان لم يتعلق بالشريعة كما في الاعلام وغيرها وليس كذلك اذ الظاهر ان الحقيقة الشرعية يعتبر فيها كونها بحيث ترتبط بالشرع وتتعلق بالحكم الشرعي كالاسم
المشتق من التقييد بالاستناد من نسبة الوضع الى الشارع فان الظاهر منه اخذ الحيثية واعتبارها والامر في ذلك هين ثم اعلم ان الحقيقة الشرعية
لا يعتبر فيها كون اللفظ منقولا عن المعنى اللغوي كما يدل عليه ظاهر كلام القوم بل الظاهر ان كل لفظ وضعه الشارع لمعنى كان له تعلق بالشرع فهو حقيقة شرعية وان
كان اللفظ مهملا في اللغة لا وضع له او كان موضوعا لمعنى بطريق النقل او الارتجال وقد صرح بالتعميم الثاني جماعة منهم وجوز المناسبة بين المعاني الشرعية واللغوية في جميع
على تقدير تسليمه لا يقتضي كونها منقولة اذ المعتبر في النقل اعتبار المناسبة لا مجرد تحققها لكن الظاهر ان الحقيقة الشرعية من قبيل المنقولات فانا لم نجد فيما وضعه الشارع
لفظا مهملا لا يعرف له معنى في اللغة بل جميع الحقائق الشرعية مما ثبت له معان لغوية معروفة كما يظهر بالتتبع وحيث ان المعاني الشرعية لتلك الالفاظ
ثابتة المعاني الاصلية فالظاهر اعتبار المناسبة والا كان كالمرتجل وهو بعيد على تقدير ان يكون الوضع بالاشتهار والغلبة فيتعين بناسبتها وهو انه
ما ذكر في كلام الاصوليين ذكر الحقيقة الدينية وقد حكى ابن الحاجب وغيره عن المعتزلة انهم قالوا بها اي مع قولهم بالحقيقة الشرعية قالوا والحقيقة الدينية

ن الحقيقة الشرعية فانها اسم لنوع خاص منها وهو ما لم يعلم اهل اللغة لفظه او معناه او كليهما وان القسم الاخير منها وهو الذي قد علم
لفظه ومعناه لا يطلق عليه اسم الحقيقة الدينية والظاهر من كلام المحقق العضدي في شرح المختصر والعلامة التفتازاني في شرح الشرح ان الحقيقة
الدينية باقسامها الثلث من الموضوعات المستحدثة دون المنقولة وقيل بل هي كك على الاول والثالث واما على الثاني فهي محتمل لان
مع ذلك المحقق الشريف والفاضل الباغنوي وغيرهما كيف كان فالظاهر ان المتحقق من الاقسام هو الثاني خاصة دون الاولين كما صرح
غير واحد منهم وكلامهم في هذا المقام صريح فيما ذكرنا انفا من انها لا تعتبر في الحقيقة الشرعية كونها منقولة عن المعنى اللغوي حيث عدوا الحقيقة الدينية من اقسام
الحقيقة الشرعية وما لا يعرف اهل اللغة لفظه من اقسام الحقيقة الدينية فيكون قسما من الحقيقة الشرعية لان قسم القسم قسم ومن المعلوم ان النقل عن المعنى اللغوي
في ذلك فلا يكون معتبرا في الحقيقة الشرعية [illegible] بالكفار في القسم الثاني اذ الالفاظ [illegible] الى الواقع فالحكم بالعموم بالنظر الى اصل المفهوم
فلا تناقض [illegible] انهم حكوا عن المعتزلة انهم زعموا ان اسماء الذوات كالمؤمن والكافر والايمان والكفر من قبيل الحقيقة الدينية بخلاف اسماء الافعال كالصلوة
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

فلا يستقيم الجواب اصلا فان المراد من المرجح ما عدا الارادة او المرجح لها واما الارادة فهي بنفسها لا تقبل بان ترجح عندهم وعلى القول بان الواضع
البشر لا يصح القول بان المرجح هو الخطور بالبال مطلقا اذ كثيرا ما تخطر الالفاظ الكثيرة ببال الانسان ومع ذلك فلا يعين الالفاظ المخصوصة منها فلا بد من
مرجح اخر سوى الخطور والجواب ان يقال ان استحالة الترجيح والترجح انما تقتضي استدعاء الوضع مرجحا بحسب التعلق مطلقا ولا يلزم من ذلك تحقق المناسبة
الذاتية بين اللفظ والمعنى لجواز ان يكون المرجح امرا اخر كالمناسبة المرعية في وضع الاعلام والمناسبة الحاصلة في معاني الحروف وبيانها مما بنيه على ما ذكره
ائمة الاشتقاق والتصريف ولو سلم وجود المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى لا يقتضي دلالة اللفظ على المعنى كما هو المطلوب اذ ليس كل ما ثبت في الشيء ظاهر [illegible] ولا
كل مناسب له والاظهر واعلم ان الكلام ههنا يقع في مواضع الاول ان الحروف والكلمات خواص وطبايع كساير الموجودات [illegible]
[illegible] علماء الاعداد فانهم اثبتوا للحروف طبايع كطبايع العناصر ورتبوا على ذلك باعتبار افرادها وتركيبها على الوجوه المختلفة عجايب الاثار وغرائب الاثار
في العوالم العلوية والسفلية ووجدانها المنطقية والكسبية واشتهر فيما ادعوا الى حد الاستفاضة ما ظهر لهم من اسرار الاسماء وتحقيق تأثير الحروف واختصاصها بالاثار
العجيبة امر ثابت لا ينكر فان للحروف المقطعة والعقود والطلسمات والاشكال المشتملة على الاعداد من المربعات وغيرها تأثيرات [illegible] مشهودة [illegible] النقل
المستفيض والتجارب المكررة والامتحانات الصحيحة ولكن قد طوي العلم باسرار الحروف عن الناس مقتضى الحكمة الالهية كما في غيرها من العلوم السرية المحجبة فلم يظهر
الا واحد بعد واحد ممن فاز بلطف الله في اوقات [illegible] نوراني وما يلقيها الا الذين صبروا وما يلقيها الا ذو حظ عظيم الثاني ان الالفاظ [illegible]
والمعاني في الذات الطبيعة وهذا امر انكره الاكثرون اما لانهم لم يثبتوا الطبايع للالفاظ والحروف اصلا او لانهم زعموا ان طبايع الالفاظ مما لا يناسب
طبايع المعاني ويحتج [illegible] على ثبوت الطبايع بكون المناسبة الذاتية بين الالفاظ والمعاني فان العقل يجوز على هذا التقدير ان يكون بعض الالفاظ موافقا
لطبيعة بعض المعاني ولا مانع من ذلك اصلا سوى ما ذكروه من لزوم المناسبة بين المتنافيين على تقدير الوضع لهما وكذا لزوم تخلف الدلالة
على [illegible] المتنافيين من حيث انهما متنافيان واما كونه مناسبا لهما من [illegible] المتنافي بل باعتبار مشترك او جهتين مختلفتين فلا امتناع فيه
ومنه يعلم جواز الاختلاف في المدلول فان استحالة [illegible] امتناع المناسبة بين المتنافيين وقد عرفت ما فيه واما العلم بتحقق المناسبة الذاتية فالظاهر انه
امر [illegible] الوقوف على طبايع الحروف [illegible] لاكثر الناس [illegible] المرجح للوضع في المناسبة الذاتية كما زعمه المستدل وقد عرفت جوابه
ولو قيل ان كانت الدعوى ثبوت المناسبة الذاتية في الجملة ولو في بعض الالفاظ فالمعتمد [illegible] الثالث ان دلالة
الالفاظ على معانيها بالمناسبة الذاتية دون الوضع وهذا هو محل النزاع في المسألة وقد عرفت ان الحق ما ذهب اليه الجمهور من ان الدلالة للالفاظ [illegible]
المعنى من الالفاظ مستندة الى الوضع دون المناسبة فانا [illegible] طبايع الالفاظ عند الاطلاع [illegible] التوقف على الوضع [illegible]
طبايع المعاني كانت الدلالة الذاتية متحققة قطعا [illegible] وان الامكان [illegible] بعد ثبات طبايع الالفاظ وانها [illegible]
لطبايع المعاني [illegible] التناسب الذاتي بين الالفاظ والمعاني [illegible] الالفاظ عند الاطلاع بدون التوقف على الوضع [illegible]
انتفاء الوقوع [illegible] بالضرورة [illegible] والاستفادة من الالفاظ الى الوضع دون المناسبة ولذا كان الفهم والاستفادة [illegible]

بالعلم

بالعالم بالوضع ولاختصاص العلم بوضع لغة لطائفة اختلفت اللغات باختلاف الناس في العلم والجهل ولو كانت الدلالة ذاتية لما امتنع اختلافها
باختلاف الامم في الاصقاع والازمان ولاهتدى كل احد الى كل لغة ووضع وهو معلوم البطلان فان قيل وجود المناسبة الذاتية
يقتضي جواز العلم والعلم بها يحقق الدلالة والذاتية فلا يجوز نفيها قلنا بعد تسليم المقدمتين وتكرار الاوسط في القياس فغايته ما لزم جواز
الدلالتين في حق العالم بالمناسبة والمطلوب ثبوت الدلالة الذاتية بدلا عن الوضعية في الجميع ولم يلزم من ذلك قطعا ولما كان ظاهر
القول بالدلالة الذاتية ظاهر الفساد حاولوا تفسير المراد من ذلك ودعوى التناسب الذاتي بين اللفظ والمعنى وان ذلك التناسب هو علة بالوضع الذي
هو السبب في دلالة اللفظ على المعنى وحيث كانت الدلالة مرتبة على المناسبة الذاتية وبهذا الاعتبار جاز وصف الدلالة بكونها
ذاتية مع ان المنقول عنهم في كتب الاصول ليس الا القول بالمناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى واما ان الدلالة ذاتية وليست وضعية فليس فيما
حكي عنهم ما يدل على ذلك وقد في استدلالهم المنقول ما يشعر به ايضا وقال صاحب المفتاح ان ما ذكروه يشير على علماء الاشتقاق والتصريف ان
للحروف في انفسها خواص تختلف كالجهر والهمس والشدة والرخاوة والمتوسطة بينهما وغير ذلك وتلك الخواص تقتضي ان يكون العالم بها اذا اخذ
في تعيين مركب لمعنى لا يهمل التناسب بينهما قضاء لحق الحكمة كالفصم بالفاء الذي هو حرف رخو لكسر الشيء من غير ان يبين والقصم بالقاف
الذي هو شديد لكسر الشيء حتى يبين وان الهيئات تركيب الحروف ايضا خواص كالانفعال للغليان والغثيان والفعل بالتحريك كالنزوان والحيدى
لما في مسماها من الحركة وكذا باب فعل بضم العين كشرف وكرم للافعال الطبيعية اللازمة وقس على هذا والمختار ان مرجح التأويلين الى
شيء واحد هو ان المقصود بيان علة الوضع وحكمة تخصيص بعض الالفاظ ببعض المعاني وان اختلف في التعبير وان الطبيعة امر مستوى راجح
الى ذات اللفظ حقيقة وعلى الثاني صفة حسية ثابتة في اللفظ ظاهرة في النطق والاول انسب بكلام القوم والثاني اقرب الى العقول
وفي كل منهما نظر اما في الاول فظاهر مما سبق واما الثاني فلاختصاصه بالعالم بخواص الالفاظ وعدم اطراده في جميع الاوضاع كما لا يخفى
وان كان بوضع طارئ غير الشرع فحقيقة عرفية عامة او خاصة المستفاد من كلامهم حيث جعلوا الحقيقة العرفية قسيما للغوية وعبروا فيها باستفادة
المعنى بوضع طارئ انها مباينة لها وهو كذلك فان الظاهر ان الحقائق الاصلية كالارض والسماء والنار والماء وغيرها مما لم يتغير عن معناه الاصلي
لا يطلق عليها في العرف اسم الحقيقة العرفية وربما ظهر من بعضهم ان العرفية ما استفاد منه المعنى في العرف مطلقا وان كان المعنى اصليا وهذا اصطلاح
من بعضها والظاهر انه اصطلاح جديد لبعض المتأخرين ومنهم من ان الاولى اتحاد الحقيقة اللغوية والعرفية فكانه بنى على هذا الاصطلاح اذ لا يعقل الاتحاد
مع تباين الحقيقتين كما يقتضيه البناء على المعروف والحقيقة العرفية بهذا المعنى اعم مطلقا من اللغوية في الاوضاع الطارئة وقد يقال ان العرفية [illegible]
فانها تعم الاصلية الباقية واما المهجورة فلا يطلق عليها اسم العرفية قطعا وعلى هذا فالنسبة بين اللغوية والعرفية عموم وخصوص من وجه [illegible]
فلا يعتبر في صدقها بقاء المعنى الاصلي مطلقا اذ الظاهر اطلاقها على الطارئة المهجورة بل لا ان يعتبر فيها البقاء ان كانت الا [illegible]

فيها المقارنة وربما لاح من بعض كلمات القوم ان الحقيقة العرفية ما استفاد المعنى بحسب العرف بالغلبة ومقتضى ذلك خروج المهجورة عن
العرفية وان كانت طارئة وهو بعيد وعلى التقديرين فمثل مجلى الغوية اذ يتبعي وابطه منها وبين العرفية احتمالان والحاصل ان الظاهر
من كلام الاصوليين وعلماء البيان ان المعتبر فيها ان لا تكون مسبوقة بجميع اوضاع اللفظ وان تقدم عليها بعضها وهو بعيد جدا اذ الحقيقة
المتحدة لا يطلق عليها اسم اللغوية في عرفهم واما العرفية فمن المعتبر فيها ان يكون طارئة غير اصلية باقية كانت او مهجورة او باقية [illegible]
او طارئة او طارئة باقية احتمالات اظهرها الاول والنسبة بين اللغوية بمعناه المعروف والعرفية بالمعنى الاول والثالث تباين كلية
وبالمعنى الثاني عموم وخصوص من وجه وكذا بين اللغوية بمعناها الاخر والعرفية بالمعنيين الاولين وبينها وبين العرفية بالمعنى الثالث
تباين كلي والاصلية المهجورة لغوية فقط كما ان الطارئة الباقية عرفية كذلك والباقية محتملة للاختصاص والاشتراك بحسب اختلاف اللغوية
والعرفية في المفهوم والوضع الطارئ هو الوضع الجديد الذي ليس باصلي دون الطارئ على وضع سابق لاختصاصه بالنقل [illegible]
وضع الالفاظ المخترعة التي لم توضع في اللغة لمعنى مع انها من اقسام الحقيقة العرفية بخلاف الاول فانه يعم المنقول [illegible]
وعموم العرفية وخصوصها باعتبار تعين الواضع فيها وعدمه والعرفية العامة ما لم يتعين واضعه كالدابة فانها في اللغة لكل ما يدب على
الارض ثم غلب استعمالها في العرف العام على ذي الاربع حتى تعينت لذلك وليست الخاصة فيها من فرق دون فرق
او طائفة دون اخرى بل من الكل فلا كانت عامة والخاصة ما تعين واضعه كما في اصطلاحات ارباب العلوم والصناعات
فانها مختصة بهم لطول الغلبة والاشتهار في معانيها عندهم ولذا خروج الاعلام الشخصية من الحقيقة العرفية اما عن العامة
فظاهر واما عن الخاصة فلتقرر تحكيم بان الواضع من قوم او فرق والاعلام ليست كذلك لاختصاصها بواحد غالبا وايضا
فان الاعلام المستعملة في مسمياتها حقيقة من اي مستعمل كان كالعرفية العامة والخاصة انما تكون حقيقة لو كان المستعمل لها من
اهل الاصطلاح فان المعنى مثلا اذا استعمله غير النحاة فيما يقابل الاسم والحرف كان مجازا لكونه مستعملا في غير ما وضع له
في اصطلاح التخاطب ومن هذا يعلم ان الفرق بين العرفية العامة والخاصة من وجهين تعين الواضع وعدمه وعموم الاستعمال على وجه الحقيقة
وخصوصه وان الاعلام تفارق العرفية من الوجه الاول والخاصة من الثاني فهي خارجة عن العرفية بقسميها فاما ان يكون
قسما رابعا للحقيقة ويكون تقسيمها الى الاقسام الثلثة غير حاصر او تكون خارجة عن المقسم اعني مطلق الحقيقة وقد حكي عن الرازي [illegible]
والامدي نفي امتناع اتصاف الاعلام بهما كزيد وعمرو وعن غيرهما ان خروجها عن الحقيقة والمجاز مع صدق الحد واكثر [illegible]
لا وجه له واجيب بان المراد خروجها عن الحقيقة والمجاز واورد عليه بطلان الانحصار واستفهار التقسيم الى الاقسام الثلثة المشهورة
ورد ذلك بان المراد من اللغوي المعنى الاعم الشامل للمثلثة دون المقابل للشرعي والعرفي وفيه تكلف والاولى ان

[illegible]

يقال المراد خروج الاعلام عن اللغوي بمعنى ما يضاف الى لغة وينسب اليها لاختصاصها به فان الاعلام ليست كذلك لاشتراكها
بين اللغات وعدم اختصاصها بشيء منها وان جعل الوضع به ويمكن حمل الجواب على هذا المعنى فيندفع عنه الايراد كما لا يخفى وهو ما [illegible]
معه ينبغي ان يشبه عليها الاولى طال التشاجر والنزاع بين العلماء في ان الالفاظ موضوعة بازاء المعاني الذهنية او الامور الخارجية
فذهب الاكثر في وجه الشيخ الاول بوجوه الاول دوران الالفاظ الموضوعة مع المعاني الذهنية وجودا وعدما فان من ظن شبحا
حجرا سماه به واذا تغير ذلك الظن بانه شجر تغيرت معه التسمية فسماه انسانا فلو كانت بازاء الامور الخارجية لما تغيرت التسمية
بتغير الشبح لعدم تغير الامر الخارجي واعترض عليه بوجوه الاول ان تغير التسمية لتغير الامر الخارجي في اعتقاد المتكلم فان الانسان
والحجر موضوعان للامرين الخارجيين الا ان المتكلم لما ظن الشبح حجرا اطلق عليه لفظ الحجر ثم لما ظنه انسانا اطلق عليه لفظ الانسان فتغير
التسمية ليس الا لان الموضوع له هو الشبح الخارجي الثاني قلب الدليل فانها لو كانت للصور الذهنية لما تغيرت التسمية مع
بقاء الصورة في المثال المفروض وان تغير الشبح والثاني باطل قطعا لامتناع اطلاق الحجر على الانسان حقيقة لا في المراد من الصورة
صورة الشبح المطابقة له في الواقع وقد تغيرت اذ على هذا يلزم صحة احد الاطلاقين وفساد الاخر لانتفاء المطابقة فيها وهم لا يقولون
مع انهما صحيحان بالاتفاق فان قيل من المجاز ان يكون اللفظ موضوعا للصورة الواقعية ويصح معه كلا الاطلاقين نظرا الى الاعتقاد
الواقعية قلنا ذلك هو ما اعتمد عليه من دلالة تغير التسمية اذ من الجائز ان يكون اللفظ موضوعا للامر الخارجي ويصح
الاطلاقان باعتبار الاعتقاد ويجوز احد الامرين دون الاخر تحكم الثالث ان غاية ما دل عليه انتفاء الوضع للامور الخارجية
ولا يلزم من ذلك الوضع للامور الذهنية لامكان الواسطة وهو الوضع للماهية من حيث هي من غير نظر الى كونها موجودة في الخارج
او مرتسمة في الذهن الثاني انها لو كانت موضوعة للامور الخارجية لزم امتناع الكذب في الاخبار فان قولنا زيد قائم
لو كان موضوعا لقيام زيد الموجود في الخارج لكان دالا عليه فيكون صادقا البتة واعترض عليه بوجوه احدها ان دلالة الكلام
على تحقق النسبة الخارجية ليست دلالة عقلية يمتنع فيها تخلف المدلول عن الدال حتى يلزم تحققها فيكون صادقا بل هي دلالة وضعية على تحقق
النسبة الخارجية والتخلف عن الدلالة الوضعية اتفاقا وثانيها انه لو كان الكلام موضوعا للنسبة الذهنية فهو انما يدل على تحققها فيعتبر قولنا
زيد قائم بمنزلة ان يقال زيد قائم في اعتقادي فينبغي ان يكون صدقه وكذبه باعتبار تحقق تلك النسبة وعدمها لا تحقق
النسبة الخارجية وعدمها فمتى تحققت النسبة الذهنية يلزم ان يكون صادقا وان لم يكن مطابقا للخارج ومتى لم يتحقق
يكون كاذبا وان كان مطابقا فيكون الصدق والكذب باعتبار المطابقة للاعتقاد وعدمها كما هو مذهب النظام لا ما [illegible]

المطابقة للواقع كما هو المشهور كذا قيل وثانيها ان غاية ما يلزم من هذا الدليل انتفاء عدم الوضع للامور الخارجية والمطلوب انها موضوعة
للصور الذهنية ولم يلزم من ذلك ذلك ورابعها ان الدليل اخص من المدعى فانه لو صح انما يتم في المركبات الخبرية التي يجري فيها
الصدق والكذب فلا يتم التقريب الثالث انا نعلم بالضرورة وضع الالفاظ للمعدومات والممتنعات ومع ذلك فكيف يدعى ان
الالفاظ باسرها موضوعة للموجودات الخارجية واعترض عليه ايضا بامكان الواسطة واحتمال التفصيل كما تقدم انما احتج القائلون
بوضع الالفاظ للامور الخارجية بان من قال خرجت الدار واكلت الخبز وشربت الماء وبعت العبد واخذت الدرهم واشتريت
الدابة الى غير ذلك اراد من ذلك كله الامور الخارجية دون الصور الذهنية فعلم ان الالفاظ موضوعة لها دون الصور ولو قيل
تلك الالفاظ استعملت في الامور الخارجية مجازا من باب المشاكلة لوجود القرينة الصارفة بعيد جدا بل مقطوع بعدمه فان
ذلك يفضي الى انسداد باب الحقيقة بالكلية وارتكاب التجوز في جميع الالفاظ وهو باطل بالضرورة واعترض بالمعارضة بالقضايا
التي موضوعاتها المعدومات الممكنة او الممتنعة فان ارادة الامور الخارجية منها غير متصور ولذا قيل ان الالفاظ الواقعة
باسرها موضوعة للمعاني الخارجية على ما صرح به بعض النحويين مما لا خفاء في بطلانه وبما ذكرنا ظهر ضعف حجة القولين وان الحق
الحاجبين وقد بنى بعض الافاضل الخلاف في هذه المسألة على الخلاف في مسألة المعلوم بالذات مدعيا ان من قال بان المعلوم
هو الصورة الذهنية كالشيخين واتباعهما بناء على ان الحاصل في الذهن حقيقة انما هو الصورة الذهنية وذو الصورة انما يعلم
بها على ان صورة المطابقة او غير المطابقة حاصلة فيه وانا كثيرا ما نتصور شيئا لا وجود له في الخارج قال بان الالفاظ موضوعة
للصور الذهنية ومن قال ان المعلوم بالذات هو ذو الصورة كالعلامة الرازي والمحقق الطوسي والسيد الشريف وغيرهم بناء
على ان ذا الصورة هو الملتفت اليه بالذات وان الصورة انما هي مرآة لملاحظته ولذا قد يحصل الالتفات الى الامر الخارجي من
دون شعور بالصورة بل مع انكارها كالمتكلمين النافين للوجود الذهني وارتسام الصور وانا اذا ابصرنا زيدا كان المبصر هو
الخارجي لا الصورة المنطبقة فانها ليست من المحسوسات فضلا عن ان يكون من المبصرات قال بان الالفاظ موضوعة لما هو معلوم
بالذات وقد ادعى الفاضل المشار اليه القطع بذلك وان ذلك مما لا شك فيه واعترض عليه بالمنع فان تلك المقدمة ليست
بديهية ولا مسلمة للجميع فتفريع الخلاف عليها مجرد دعوى لا شاهد لها ثم لو صح البناء المذكور فالواجب ان يراد وان
في الموجود الخارجي موضوع لما هو موجود في الخارج وبناء على ذلك كلام الذهني فان الظاهر من كلام صاحب المحاكمات انه قال
في مسألة المعلوم بالذات وقد رجحه ايضا بعض المحققين مدعيا رجوع الاطلاق الى هذا التفصيل وان النزاع في المسألة لفظي قال وكيف

المحقق الطوسي والامام الرازي وامثالهما من القائلين بان المبصر هو زيد الخارجي انهم ذهبوا الى ان المعلوم في غير الوجودات الخارجية
هو الموجود الخارجي فالظاهر ان مرادهم ان المعلوم بالذات هو الموجود الخارجي في الموجودات الخارجية لا مطلقا فينطبق على
التفصيل المذكور وكذا يعد من الشيخ والفارابي واضرابهما القول بان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية مطلقا وصح ان الخلاف في
الوضع متفرع على الخلاف في المعلوم بالذات فالظاهر ان المراد كون الصورة معلومة بالذات فيما لم يكن ذو الصورة موجودا في الخارج
فينطبق على التفصيل ايضا ويصير النزاع بين الفريقين لفظيا في كلا المسلكين واعترض على التفصيل بان الوجدان يحكم بعدم الفرق
بين ما اذا كان المعلوم موجودا خارجا وبين ما اذا لم يكن فاذا كان المعلوم بالذات في القسم الثاني هو الصورة فيجب القول
مطلقا ورد بانا لا نسلم حكم الوجدان بعدم الفرق فانا نجد من انفسنا في القسم الاول انا اذا ادركنا شيئا خارجيا ننظر اليه
وفي الثاني نجد انا قد نلتفت الى ما في انفسنا وراجعنا اليه وهذا انما يستقيم لو لم يقل بان المحتاج الى ارتسام الصورة هو
ادراك الامر الذي لا وجود له في الخارج وان الامر الخارجي لا يحتاج ادراكه الى تمثل الصورة في الذهن بل يكفي في ادراكه
ارتباطه به وانتسابه اليه على وجه مخصوص من غير انطباع الصورة فيه كما ذهب اليه القائلون بان الابصار بخروج الشعاع فانه
على هذا التقدير يتجه القول بان المعلوم في ادراك الامور الخارجية هو نفس تلك الاشياء وفي غيرها الصورة الحاصلة في الذهن اذ الموجود في الاول
هو الامر الخارجي وفي الثاني الصورة الذهنية وليس المعلوم غير الموجود في الذهن او الخارج ولكن الظاهر ان ذلك مما لم يقل به احد فان
المتكلمين النافين للوجود الذهني قالوا بنفيه مطلقا في الامور الخارجية وغيرها واللازم من ذلك نفي الوضع للصور الذهنية مطلقا وان كان
ذو الصورة موجودا في الخارج ضرورة انه بعد حصول الصورة في الذهن وارتسامها فيه لا يتفاوت الحال باعتبار وجود ذي الصورة
في الخارج وعدمه لقيام الصورة في الذهن وحصولها عند النفس في الصورتين فدعوى ان الالتفات في احديهما الى ما في النفس وفي الاخرى
الى ما هو خارج عنها خارجة عن الانصاف ومنع التسوية بين الامرين مع ذلك كما فعله المجيب خلاف ما يحكم به الضرورة الوجدانية
وقد يقال ان الصورة اذا لم يكن لها مطابق في الخارج فانما يلتفت الذهن اليها بخلاف ما اذا كان له مطابق خارجي فان الذهن
انما يلتفت الى ذلك المطابق ويغفل عن الصورة بالكلية وكلام شعري لا يلتفت اليه في المطالب العلمية على انه ان صح ذلك
فلا يكون القول به في مسألة المعلوم بالذات فان المفروض فيها تحقق المعلومين وكون احدهما معلوما بالذات والاخر معلوما بالتبع
فان الخلاف في المعلوم بالذات لا يعقل الا بعد تحقق امرين معلومين ووقوع الاشتباه في تعيين ما هو معلوم بالذات منهما وعلى تقدير
التسليم انما يقتضي ان المتحقق في الصورتين شيء واحد هو المعلوم مبنيا على احدى المسلكين المشتبهين على امرين شيئا هيئتين على الاخرى

بناء على ما يقتضيه هذا التعليل ان الواجب تحقق الخلاف في مسألة المعلوم بالذات بصورة تحقق الصورة الذهنية مع مطابقتها
الخارجي اذ مع انتفاء احدهما لا يتصور النزاع فيما هو معلوم بالذات كما لا يخفى واعلم ان للمتأخرين في المسألة قولين آخرين احدهما
ان اللفظ موضوع للماهية من حيث هي من غير نظر الى كونها موجودة في الخارج او مرتسمة في الذهن فانه لما لم يمكن القول بوضع الالفاظ
للموجودات الخارجية ولا للصور الذهنية تعين القول بوضعها للماهية وربما ادعى بعضهم ان من قال بان الالفاظ موضوعة للامور الذهنية
انما اراد هذا المعنى بناء على ان الخلاف في ان اللفظ موضوع للموجود الخارجي او الموجود الذهني الذي هو اعم من المعلومات والصور الذهنية
وان المراد بالصورة الذهنية الماهية من حيث هي فانه قد يطلق عليها اسم الصورة فانه لو كان النزاع في الصورة الذهنية بمعنى العلم
لم ينهض الدلائل التي ذكروها على افادة المدعى اذ لا يلزم من عدم كونها موضوعة للامر الخارجي كونها موضوعة للصور الذهنية من حيث
انها امور ذهنية بل لم يصح هذا المذهب قطعا لان من سمع لفظ زيد لا يلتفت الا الى زيد المعلوم المرتسم صورته في الذهن من غير
التفات له الى تلك الصورة بل مع انكارها كالمتكلمين النافين للوجود الذهني وارتسام الصور فينبغي تنزيل الخلاف
الذهني على المعلوم دون الصورة بمعنى العلم وقد حمل بعض المحققين هذا النزاع على النزاع في مسألة الوضع لفظيا وحمل
الى تحقيق هذا الاحتمال فمن قال انها موضوعة للامر الخارجي اراد بالامر الخارجي مقابل الصورة الذهنية من حيث انها قائمة بالذهن
اي من جهة كونها علما ومن قال انها موضوعة للامور الذهنية او الصورة الذهنية اراد بها الماهية اذ كثيرا ما يطلق عليه الصورة واعترض
عليه بان الوضع للماهية انما يستقيم في الامور الكلية كالانسان مثلا فان الظاهر انه موضوع للماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود الذهني
والخارجي واما الامور الشخصية فلا يصح فيها القول بالماهية اذ الظاهر ان زيدا مثلا ليس موضوعا لماهية الانسان من حيث هي لا بشرط
مع قطع النظر عن الوجود من غير جهة الانسان اصلا اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موجودا في الذهن والخارج معا لقول الظاهر
انه ليس في هوية الشخص امر سوى الماهية الكلية اذ وجدت صارت شخصه بدون انضمام شيء اليها فهي اذا وجدت في الخارج كانت
شخصا آخر ولا يمكن ح ان يوجد الشخص الخارجي في الذهن قطعا فعلم انه ليس للاشخاص ماهية سوى الماهية الكلية والظاهر ان الالفاظ الاعلام
على الاشخاص كزيد وعمرو ليست موضوعة لماهياتها الكلية فالحق ان يقال ان اللفظ في الجزئيات الخارجية موضوع للشخص الخارجي وفي الذهنية
للشخص الذهني وانه في الكليات موضوع للماهية من حيث هي وهذا التفصيل هو القول الثاني من القولين المشار اليهما وهو الحق الذي
ان اريد بوضع الالفاظ للجزئيات الموجودة في الذهن او الخارج وضعها للذوات المعينة التي لو كانت موجودة في الذهن او الخارج
على ان يكون الوجود الخارجي والذهني وصفا مقيدا بالموضوع له فانه لو اعتبر الوجود جزءا من الموضوع له لا يحصل وصفا تمنعا كما

القول بانها موضوعة للموجودات الذهنية او الخارجية كان فاسدا فانا نقطع بان المفهوم من زيد مثلا ليس الا الذات المشخصة
من دون التفات الى كونها موجودة في الخارج او معدومة فيه ولذا صح الحكم عليه بالوجود والعدم الخارجيين وجاز التردد في كونه
موجودا في الخارج فيرد اذ الوجود في الخارج ليس موجودا في الخارج ولكان التردد في وجود زيد الموجود وعدمه ولو كان وضعا لحقيقة لكان
الحكم بالوجود والعدم والتردد بين الوجود والعدم بمنزلة اثبات اللازم ونفيه والتردد في ثبوته ونفيه وهذا اظهر في البطلان من ان يذكر
والظاهر ان مراد القائل هو ذلك المعنى وان كان عبارته موهمة لخلافه ولا يذهب عليك انه يمكن رجوع القول بالماهية الى هذا التفصيل
على ان يكون المراد من الماهية ذات الشيء وحقيقته مطلقا كلية او جزئية كانها قد تطلق على هذا المعنى وقد عرفت جواز رجوع الاول والثاني
الى القول بالماهية كما حكي عن بعض المحققين فيكون مرجع الاقوال الاربعة الى شيء واحد ويكون النزاع بين القوم لفظيا ناشئا من
عدم فهم المعنى المراد من اللفظ على ما ينبغي ومسألة غير عزيز فتامل في هذا المقام فانه من مزال الاقدام ومطارح الافهام الثالثة
توهم كثير ممن لا تحقيق له دخول العلم في مدلولات الالفاظ حتى توهموا ان معنى لا توضأ بالماء النجس ولا تأكل الميتة ولا تشرب الخمر ولا
يجز الفاسق النهي عن استعمال الماء المعلوم نجاسته وتناول الشيء المعلوم حرمته ومنع العمل برواية من علم فسقه فان ما جهل
الوصف له خارج عن النهي بمقتضى ما ذكروه وان مجهول النجاسة واسطة بين الطاهر والنجس ومجهول الحل واسطة بين الحلال والحرام ومجهول
الفسق واسطة بين العادل والفاسق وذلك كله واضح الفساد فان الالفاظ موضوعة للامور الواقعية والعلم والجهل خارجان عن ذلك
قطعا وهذا امر معلوم لا خفاء فيه بحسب العرف واللغة اذ المفهوم عرفا من الالفاظ جامدة ومشتقة مفردة ومركبة ليس الا المعلومات من حيث
ذواتها من غير التفات الى كونها معلومة فان المفهوم من الماء هو الجسم السيال المعروف وكذا هو كك مفهوم الطاهر سواء علم القافه
بالطهارة اولا فالمجهول النجاسة واسطة بين المعلوم الطهارة والمعلوم النجاسة وليس واسطة بين الطاهر والنجس وكذا المجهول الحرمة واسطة بين
المعلوم حليته والمعلوم حرمته لا بين الحلال والحرام ومجهول الفسق واسطة بين المعلوم العدالة ومعلوم الفسق لا بين العادل والفاسق وكلام اهل اللغة
صريح في ذلك فانهم انما ذكروا في الالفاظ التي ذكروها في العنوانات انما معانيها المعلومة من الامور الواقعية ولم يذكر احد منهم العلم في
مدلول الالفاظ ومقتضى قواعد الصرف والاشتقاق ان المشتق هو الذات المتصفة بالمبدأ فاذا كان العلم خارجا عن مدلولات المبادي
كان خارجا عن المشتقات وايضا العلم والجهل يتعلقان بمدلولات الالفاظ قطعا ولو كانت موضوعة للامور المعلومة من حيث انها
معلومة لم يصح تعلقها بها فلا يصح ان يقال ان هذا الشيء معلوم الطهارة او معلوم النجاسة وذلك الشيء معلوم الحرمة او الحلية او مجهولها والملازمة
الثاني ضروري وكان السبب في هذا التوهم هو ان المخبر لما لم يصح له الاخبار الا مع العلم بالموضوع والمحمول كان قول القائل هذا

طاهر في قوة ان يقال ان هذا الذي علم انه ماء هو معلوم الطهارة وكذا الطالب لما لم يكن له طلب غير المقدور وكان العلم من شرائط القدرة
كان قوله لا تستعمل النجس بمنزلة ان يقال لا تستعمل ما علمت نجاسته ويشكل بان اعتبار العلم في الخبر لكونه من لوازم صدق الخبر عنه الخبر لا
لدخوله في مدلول اللفظ كما هو المدعى وذلك واضح واما الطلب فغير مضاف الى ان اعتبار العلم كاستلزام طلب ما لا يطاق لا يوجب دخوله
في المدلول كما هو المطلوب في امتناع التكليف بغير المقدور لا يقتضي اعتبار العلم العلم من شرائط القدرة فلما ان اريد ان
التكليف وتصور المكلف به شرط فلا ريب في بطلانه لامكان تحقق الامتثال مع الشبهة بفعل ما وقع فيه الاشتباه بامره في الاوامر وترك
الجميع في النواهي وذلك قد يكون مقدورا بالضرورة ويجب الاتيان بما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ومن ثم ذهب الفقهاء الى وجوب اجتناب
عن الشبهة المحصورة مطلقا واما غير المحصور فانما لم يجب الاجتناب فيه لاستحالته او لزوم الحرج والضيق الشديد بالنسبة مضافا الى النص والاجماع على
انتفاء الوجوب ومثله لا يأتي فقد صرح الفقهاء في مسألة المشتبه بالمضاف بوجوب الطهارة بكل من المشتبهين بل حكموا بانه اذا انقلب احدهما
وجب الوضوء بالآخر مع التيمم مقدما للاول على الثاني وهذا في افراد الشبهة المحصورة فلو كان الاجتناب عن الجميع كما ذكرتم لوجب اجتنابهما
اذ لا فرق بينه وبين المشتبه بالنجس والمغصوب الا انه لا فرق بين المشتبه بالمضاف وغيره كالمشتبه بالنجس والمغصوب بان الاتيان بالمامور به
في المشتبه بالمضاف يمكن بواسطة الجمع من الطهارة ولا مانع فيه بخلاف المشتبه بالنجس والمغصوب فان الجمع هناك يستلزم فعل الحرام وتركهما
يستلزم ترك الواجب فلا ترجيح وايضا اكثر الفقهاء في مسألة الثوبين المشتبهين قالوا بوجوب الصلوة فيهما معا والفرق بينهما وبين الاناءين
المشتبهين بكل منهما ويمكن بان يقال ان اطلاق وجوب الاجتناب عن المشتبه بالنجس مبني على ترجيح جانب التحريم على الوجوب في صورة
تعارض الواجب والمحرم كما يستفاد من تتبع النصوص والحكم بوجوب الصلوة في الثوبين المشتبهين لاجل النص الوارد على خلاف الاصل او لان
طهارة الثوب من الشرائط الاختيارية لا من شرائط الماهية فتأمل ومنها ان من فروع المسئلة اشتراط عدالة الراوي وعدم جواز العمل بخبر المجهول
الحال لما عرفت من ان العادل اسم لمن ثبت له وصف العدالة في نفس الامر والفاسق لمن ثبت له الفسق كذلك والمجهول الحال في نفس الامر اما عادل او
فاسق وليس واسطة بين العادل والفاسق او مجتنب وانما هو واسطة بين معلوم العدالة والفسق فالحكم بالتثبت في آية النبأ عند خبر الفاسق يقتضي
وجوب التوقف عند اخبار من له تلك الصفة في الواقع ونفس الامر فيتوقف العمل على العلم بانتفائها ووجب التوقف مع العلم بوجودها
او بالجهل بالحال ولا يتوهم ان هذا من قبيل الشبهة الغير المحصورة حتى لا يجب الاجتناب فيه كما هو الظاهر من جماعة لما عرفت من ان المدار في الحكم وعدمه
ليس على الضبط والانتشار كما في غير المحصور بل المناط فيها تحقق العسر مع التمكن من الاجتناب بلا عسر وحرج وعدم التمكن
ولا ريب ان التثبت عند خبر المجهول الحال مما لا عسر فيه ولا حرج كمعلوم الفسق وذلك ظاهر ومما يتفرع على ذلك وجوب الفحص والاجتهاد مع جهل الحال

كما لو قال صل الى جهة القبلة واعمل برواية العدل فانه يجب الاجتهاد في تعيين سمت القبلة والتفتيش عن عدالة الراوي مع الجهالة
لاطلاق التكليف وتحقق القدرة على الامتثال ولو كان العلم بالوصف معتبرا في صدق اللفظ لم يجب الفحص والاجتهاد قطعا اذ التكليف مشروط
بتقدم العلم ووجوب البحث ان البحث انما يجب لو لعارض امر يشتبه النهي بما يشتبه به كما في المثالين المذكورين
حيث ان العمل برواية العادل واجب ورواية الفاسق محرم والصلوة الى القبلة واجبة والى غيرها محرمة فان المشتبه في مثل ذلك
مردد امره بين ان يكون مأمورا به او منهيا عنه فيجب البحث عن حاله مع التمكن واما اذا لم يكن هناك له معارض كما لو امر باعطاء كل مستحق زكاة
ولم ينه عن غير المستحق فلا يجب البحث على المكلف بل الواجب عليه احد الامرين اما البحث الكاشف عن حقيقة الحال او الاتيان بالمعلوم
المشتبه معا حتى يحصل اليقين بالامتثال قال في المعالم في بحث عدالة الراوي بعد ان نفى الواسطة بين العادل والفاسق في نفس الامر
ووجوب التثبت في الآية معلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة البحث والفحص عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول القائل
اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضي ارادة السؤال والفحص عن جمع هذين الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما
فيه وفيه بحث لان وجوب البحث عن العدالة وعدمها ليس لوجوب التثبت عند خبر الفاسق مع رواية العدل كما يستفاد من مفهوم
الآية اذ لو لم يجب العمل بخبر العدل لامكن التثبت في خبر الفاسق بترك العمل بروايته وغير معلوم العدالة من غير بحث وتفتيش لانتفاء
العارض على هذا التقدير والحكم بارادة السؤال والفحص في المثال المفروض غير مسلم لما عرفت من امكان الامتثال في مثله بالجمع بين المعلوم
والمشتبه ولا يبعد ان يكون المراد انه لما كان الحكم بالآية في المثال معلقا بنفس الوصف الواقعي لا بما تقدم العلم به منه لم يحكم بسلم بكون الاقتصار
على المعلوم بل كان الواجب تحصيل العلم بتحقق الامر الواقعي بطريق البحث والتفتيش او غيره كالجمع بين المعلوم والمشتبه في المثال الاخير
وانما ذكر البحث طريق المثال لكونه احد الطرق في حصول العلم لا لانحصار الامر به وقد ظهر مما ذكرناه ان الشارع اذا امر بشيء بحمل صفة
فاما ان ينهى مع ذلك عما اشتبه او لا وعلى الاول فاما ان يكون للمكلف طريق الى العلم بالحال ولا فان كان وجب البحث والا
بني على ترجيح جانب التحريم او ثبت التخيير وعلى الثاني كان المكلف مخيرا بين البحث والجمع بين المعلوم والمشتبه فتدبر ولا تغلط

الثالثة قد تسامح اهل العرف في استعمال الالفاظ الموضوعة للمقادير والازمنة والاعداد فيما يزيد عليها بقليل او ينقص عنها
لعدم الاعتداد في التفاوت اليسير وتنزيلا للموجود منزلة المعدوم او المعدوم منزلة الموجود كما يقال لمن قام في بلده تسعة ايام وبعض العاشر
او عشرة ايام وبعض الحادي عشر انه اقام فيها عشرة ايام ولمن قطع فرسخا الا ذراعا او ذراعين او فرسخا وذراعا او ذراعين
انه قطع فرسخا ولمن اشترى رطلا الا درهما او درهما ورطلا او درهمين انه اشترى رطلا وربما تسامحوا باطلاق تلك الالفاظ مع الشك في الزيادة

او النقصان كما يقال ان زيدا يملك الفا وهذا الصندوق يسع عشرة آلاف ويريدون ان زيدا يملك الفا او اقل بقليل او ازيد كذلك وان الصندوق
يسع عشرة الاف او دونها او فوقها بيسير ومثل هذا التحديد يسمى تقريبيا ويقابله التحديد التحقيقي وهو الذي يراد منه نفس المسمى من دون
زيادة ونقصان وكثيرا ما يتسامحون ايضا بتسمية الشيء باسم اقل اجزائه كما في اطلاق الحنطة على المخلوط بالشعير او التراب واللبن المشوب بالماء
اذا كان الخلط والشوب يسيرا ولكثرة وقوع هذا التسامح في اطلاق العرف اشتبه كثير من الناس بعض هذه الالفاظ عن معانيها الاصلية و
دعوى ورودها حقائق فيما يتسامحون به حتى ان من الفقهاء من سرى اليه هذا التوهم فحكم بارادة التقريب من كثير من التحديدات الواردة في الشرع
كتحديد الكر بالوزن والمساحة وتحديد البلوغ بالسن وتحديد الكيس ومدة الاقامة القاطعة للسفر وغير ذلك من التحديدات لزعمه صدق الاسم
بحسب العرف في جميع ذلك مع التقريب والتخمين وان العرف مقدم على اللغة في الخطابات الشرعية ومن القاصرين من زعم صحة السجود
على القرطاس المكتوب او النجس وكذا صحة الصلوة اذا ارتفع جبهته عن موضع السجود قليلا ثم عاد ولو مع العمد والاختيار اذ لا يقال
انه زاد في صلوته سجودا وذلك كله توهم باطل وخيال فاسد لان العرف في غير معانيها تسامحهم في الاطلاقات وتوسعهم في الاستعمالات
معونة القرائن الصارفة عن الموضوع له كما في سائر المجازات ولذا تراهم في مواضع التحقيق والتدقيق يدعون التسامح جانبا ويقربون
البناء على التحقيق فيحاسبون على الذرة والمثقال ويراعون الساعات والدقائق ويلاحظون القيراط والحبة وكذا الفقهاء لا تأمل لهم في ارادة
التحقيق من الالفاظ في ابواب المعاملات والوصايا والاقارير والمواريث وفي تحديد الاعراض وضبط الآجال في المعاملات
والمداينات وانما ذهب بعضهم الى ارادة التقريب في ذلك البعض وايضا فانا نقطع بان العشرة مثلا اسم لهذا العدد المخصوص المؤلف من
الوحدات المعلومة فاذا اضيف الى الايام مثلا كانت لا يزيد عليها شيء ولا ينقص منها شيء فلو اطلقت العشرة على ما ينقص عنها يسيرا مثلا
فكما ان حسبان ان العشرة الا ساعة عشرة حقيقة وانه لا فرق بين العشرة الكاملة والعشرة الا ساعة وان العشرة يصح اطلاق اللفظ عليه
لكونه فردا حقيقيا من المسمى الا ما صح التعليل بقلة النقص وعدم الفرق لان نسبة المسمى الى افراده نسبة واحدة لا اختلاف فيها
البعض اليه اولى من البعض الآخر فيجب ان يكون صحة الاطلاق في الجميع للفردية لا للقرب في البعض والضرب في الامر وايضا
لو كان الناقص والزائد من افراد العشرة لم يصح الاستثناء والعطف في قولنا عشرة الا ساعة وعشرة وساعة والتالي باطل وكذا المقدم
وايضا لو صح كون العشرة الا ساعة فردا من العشرة ايضا لان نسبة العشرة الا ساعتين الى العشرة الا ساعة كالى العشرة الكاملة
وكذا القول في العشرة الكاملة وكذا القول في العشرة الا ثلث والعشرة الا اربعة وهكذا الى ما لا ينتهي في طرف النقصان ومثل ذلك الكلام في
الزيادة ايضا بالاتفاق ويستلزم ان يكون جميع اجزاء العشرة وما عداها عشرة حقيقة وهو ضروري البطلان لان اطلاق العشرة على غيرها

لقربه منها كالعشرة الا ساعة منها ليس باعتبار الفردية بل لتسامح العرف في استعمالاتهم وعدم اعتدادهم بالنقص
اليسير غالبا فيكون هذا القدر من التفاوت مما لا يعبأ به ولا ينظر اليه بل ينزل عدمه منزلة الوجود حتى كان لا يؤثر عدمه في صدق
اللفظ وهذا امر بين ظاهر في العرف ومن يشكك فيه فهو من قبيل الشك في الضروريات ومما يدل على ما ذكرناه من ان اهل العرف لا يعولون على
اليسير في الاستقصاء والتدقيق اذا رتب الحد بدا من عليهم يبتني عليه وذلك كما لو اجل الغريم غريمه الدين عشرة ايام
ولم يبق من المدة الا ساعة فانه لا يحل له المطالبة ولا يقدم عليها ولو كان طالبا كان للمديون ان يعتذر بما بقي من المدة ولم
ينكر عليه احد من العقلاء في هذا الاعتذار وكذا لو قال السلطان ان امهلتك في هذه البلدة عشرة فان بعثت بعد انقضائها فانه
لا يجوز قتله في العشرة وان لم يبق منها الا ساعة او اقل ولو قتله لنسب السلطان الى الغدر ونقض الامان وكذا الشأن في كل
امر له خطر وشأن فان اهل العرف مجمعون على اشتراط التسامح وانما يتسامحون فيما ليس لهم فيه زيادة اعتناء واهتمام كما
علم من ملاحظة عادة الناس وطريقتهم في المعاملات والمحاورات وبالجملة فلاهل العرف في اطلاقاتهم مقامان مقام تسامح في
اطلاق اللفظ ومقام استقصاء وتدقيق والمعتبر في اثبات الحقيقة العرفية صحة الاطلاق في المقام الثاني المبني على ترك التسامح والتساهل
اذ لو كان صحة الاستعمال مطلقا ولو على وجه التسامح والادعاء دليلا على كون اللفظ حقيقة لزم ان يكون المجازات حقائق لان اطلاقها
افرادا وعاية للمسمى فان القائل رأيت اسدا يرمي يدعي ان الرجل الشجاع فرد من افراد الاسد حقيقة وان للاسد فردين احدهما
الحيوان المعروف بصفة الجرأة والفرد الآخر الانسان المشارك للحيوان المذكور في تلك الصفة فيلزم ان يكون الاسد في الكلام
المذكور حقيقة وذلك معلوم البطلان ولما كان صحة الاطلاقات التي اشرنا اليها مبنية على التسامح الذي لا يثبت الحقيقة لم يجز التعويل عليها
في حمل الالفاظ لان الاصل في الاستعمال الحقيقة والحمل على المجاز موقوف على القرينة والذي يدعي التوسعة في اطلاقات العرف اما ان يدعي
صحتها في غير مقام التسامح والتساهل او صحة الاطلاق في ذلك المقام بمقتضى الوضع والاول وان الحمل عليه لا يتوقف على الكل بل
يجب القول به وان كان مجازا وذلك لما عرفت من ان الاطلاقات المذكورة انما يصح في مقام التسامح دون التحقيق وان صحة الاطلاق
في مقام المسامحة والادعاء لا يقتضي الحقيقة ولا يثبت الوضع وانه اذا لم يثبت الوضع لم يجز الحمل عليه الا مع القرينة لان الاصل في الاستعمال
الحقيقة وبذلك ان الاشكال في ارادة التوسعة وان كان اللفظ لا يقتضيها او كان هناك قرينة تدل على ارادتها فان ذلك خارج عن
محل النزاع قطعا اذ لا كلام في دلالة القرينة ولا في دلالة اللفظ مع القطع بمعناه كما لا يخفى وانت اذا تفحصت هذا البحث علمت ان
التضييق في معاني الالفاظ خلاف طريقة العرف فعليك بالتأمل في هذا المقام فكم قد زلت للاعلام فيه الاقدام ومما يتفرع على هذا
البحث قول الفقهاء باشتراط الصيغة في المعاملات اللازمة كالبيع والاجارة والصلح فانهم ادعوا ان اسم البيع وغيره انما يطلق

علا ما يشتمل على العقد اى الايجاب والقبول اللفظيين وان ما لا يشتمل على ذلك فليس بيعا ولا صلحا ولا اجارة وانما هو شىء شبيه بذلك
لمشاركته اياها فى الغاية المقصودة فيها فيطلق عليها تلك الاسامى مجازا او تجوزا عليه المتأخرون بان العرف قاض بصحة الاطلاق
مع انتفاء الصيغة فان طريقة الناس فى جميع الاعصار والامصار الاكتفاء فى معاملاتهم بالمعاطاة الخالية عن الصيغة وانهم
يسمون بيعا واجارة وصلحا من غير توقف فيه ولا الادلة الدالة على صحة المعاملات المذكورة وفيه ان اكتفاء الناس بالمعاطاة
وتسميتهم اياها بيعا ليس الا فى الامور المحقرة التى لا يعتنى بشأنها كبيع قليل اللبن واللحم والبقل ونحوها واما فى المعاملات الخطيرة كبيع الدار
والخانات والبساتين والحمامات والجوارى والعبيد والخيل والسلعة النفيسة المثمنة ونحوها فانهم لا يكتفون فيها بالمعاطاة قطعا ولا يعدون المعاطاة
فى تلك الامور بيعا ولا معاملة فلا نسلم ان اطلاق البيع شائعا على المعاطاة لتسامحهم وتساهلهم فى الاطلاقات وقد عرفت ان صحة
الاطلاق فى مقام التسامح والادعاء لا يقتضى الحقيقة ولا يثبت الوضع فلا تدخل المعاطاة فى عموم البيع فانها انما يتناول الافراد
الحقيقية لا المجازية واعلم انه قد يتوهم ان كل ما يصح اطلاقه حقيقة عند اهل العرف فهو حقيقة عرفية وما ليس كذلك فليس بحقيقة عرفية وليس كذلك
فان اهل العرف قد لا يجوزون الاستعمال على وجه الحقيقة لظنهم كون المسمى فى المستعمل فيه مع انتفائه وقد لا يجوزون الاستعمال لظنهم انتفائه
مع تحققه والعبرة اذا فى ثبوت الحقيقة العرفية ونفيها والحكم العرفى بالصحة وعدمها بالواقع المعتبر فى ذلك حكم العرف مع العلم بحقيقة الحال
ومن ثم يجب تقدير علم اهل العرف واطلاعهم فان صح الاطلاق عندهم مع ذلك فهو حقيقة عرفية والا فمجاز عرفى وان كان
الامر بالعكس عندهم نظرا الى اطلاعهم على حقيقة الامر والوجه فى ذلك ظاهر فان العرف يحكم فى المفاهيم والمدلولات دون المصاديق
والافراد ومن هنا يعلم انه لا يشترط فى صدق الوطن عرفا اقامة المتوطن بالمكان ستة اشهر فصاعدا وكذا لا يشترط فى صدق اسم المكان
والمحال كدار العمل فى شهرات اكثر كما قيل فان اهل اللغة اذا اطلعوا على قصد المتوطن وارادته فانهم يطلقون عليه اسم المتوطن بمجرد
انتقاله الى المكان مصاحبا لنيته وان لم تمض عليه المدة المذكورة بل ان فارق المكان من وقته الا انه نوى الاعراض فانه
لا يطلق عليها الاسم معها فى العرف لو لم يفارق بعد وكذا الكلام فى الفاظ الصنايع والحرف فانه يطلق فى العرف على التجار ونحوها
صنعة مع اشتغاله فى الحال وان لم يكن العمر الا مع نية الاعراض فى زوال الاسم وان كان مشاغلا ولهذا البحث فروع كثيرة فى المسائل
الفقهية يعرف عليها ما يستتبع الماهر ويغفل عنها المكلف القاصر والله ولى التوفيق ولا ريب فى وجود الاخيرين اى اللغوية والعرفية
اما اللغوية فلوجود مثل الارض والسماء والنار والماء والبحر والبر ونحو المتواترات التى لا يتطرق اليها شك فى استعمال اهلها فيها من هذه الالفاظ حقيقة
فى معان فان كان الموضوع لها كانت حقايق لغوية وهو المطلوب وان كانت مجازات لان الاستعمال الا بصيغة منحصرة فى الحقيقة والمجاز وكونها مجازات
يستلزم الحقائق المتقدمة لان المجاز مشروط بالعلاقة المصححة والقرينة المانعة والحقيقة اللغوية موجودة قطعا [illegible] المجاز

يستلزم الوضع ووجود الوضع لا يستلزم الحقيقة مع الاستعمال وقد يستدل عليها بانها لو كانت مجازات لزم الاحتياج الى القرينة فى استفادة المعانى
منها والتالى باطل بالضرورة اذ لا ريب فى حصول الفهم فيها من نفس اللفظ فكذا المقدم وفيه ان ذلك انما يثبت كونها حقايق واما انها
حقايق لغوية فلا وقد يستدل ايضا بان الانسان لتمدنه بالطبع يحتاج الى الدلالة على ما فى نفسه واسهل الدوال على ما فى النفس اللفظ
الموضوع وفيه انه انما يدل على وجود الوضع وهو لا يستلزم الحقيقة واما العرفية فلوجود مثل الدابة والقارورة والخابية والملك والجن والغائط مما وضع
ثم غلب استعماله فى العرف العام فى غيره حتى افاد بغير قرينة وكذا وجود مثل الفاعل والمفعول اى الصحيح والمعلول والجوهر والعرض والصغرى والكبرى مما
غلب استعماله فى العرف الخاص فى غير معانيها الاصلية والباعث على تغيير اللغة امران احدهما ان اللغة لا تفى بجميع المعانى للقطع بخلو كثير
من المسميات من الاسماء كانواع الروائح ولان المعانى غير متناهية والالفاظ لتركبها من الحروف المتناهية متناهية والمتناهى
لا يفى بغير المتناهى فربما اضطر الى التعبير عما لم يوضع له اللفظ فى اللغة لذلك وبسبب ذلك باخراج اللفظ عن وضعه فى قانون اللغة الى
الامر الثانى اعنى تغيير المعنى الى المضطر اليه وذلك اما بالوضع له كما فى المرتجل او لعلاقة بينه وبين المعنى اللغوى مع الهجر كما فى المنقول
ومن دون الهجر كما فى المجاز اللغوى والثانى شدة الحاجة الى التعبير عن بعض افراد المسمى مع قلة الحاجة فى البعض الاخر فيغلب استعماله فى
ذلك البعض بل فى ذلك حتى يتحقق الهجر ويحصل النقل وصرح من كلام العضدى وغيره من الاصوليين فى هذا المقام حيث نفوا الريب فى ثبوت
الحقيقة اللغوية والعرفية وذكروا ان الخلاف فى الحقيقة الشرعية انه لا خلاف فيما فى الشرعية وهى فى اللغوية والعرفية كذلك واما العامة فقد ذكر
بعضهم فيه تحقق الخلاف فيها من جهة الوقوع والظاهر من مقال نفى المجاز كما حكى عن الاسفراينى بناء على فرعيته له مع تحقق الاول
وكلا الامرين فاسد والمخالف فى الحكم على تقديره وجوه شاذة وربما توهم بعض الاخباريين استبعاد العرفية العامة لزعمه ان اتفاق
الخلق الكثير على نقل اللفظ ممتنع عادة وانه لو امكن فالعلم به ممتنع وهذه شبهة امتناع تحقق الاجماع والعلم به وهى بعادته للعرف
والجواب عنها فى المقامين [illegible] العادة بالامكان والوقوع مع وجود الداعى وبالعلم مع التتبع والتفحص وهو ظاهر واعلم
ان الحقيقة اللغوية تنقسم باختلاف طرق العلم بها الى اقسام الاول ما ثبت وضع اللغة فيه بالتواتر كلفظ الارض والسماء والماء والنار
وغيرها وقد شكك فيه بعض الناس بان الالفاظ الظاهرة المتداولة كلفظ الجلالة وصيغ الامر والنهى وصيغ العموم قد وقع الاختلاف
فيها مع عظم شهرتها وشدة الحاجة اليها فما ظنك بغيرها وايضا فالناقلون لها معدودون كالخليل والاصمعى وعمرو بن العلاء وابى عبيدة ونظائرهم
ولم يبلغوا حد التواتر فلا يحصل القطع بقولهم وايضا فانهم اخذوا من تتبع كلام البلغاء والغلط منهم جائز والجواب عن هذه الوجوه اجمالا انها
تشكيكات فى مقابلة البديهة فانا نعلم قطعا ان من اللغة ما هو متواتر لا يقبل التشكيك والقدح فيه بما ذكر يجرى مجرى شبهة السوفسطائية فى
انكار الضروريات فلا يكون مسموعا وتفصيلا بان الضرورى قد يخفى عن بعض الناس لسبق الشبهة الى ذهنه وحصول العلم

متواترات اللغة وطريق السامع والثانى فى الشك فى الغالب كما فى العلم بوجود البلدان الكبيرة والحوادث العظيمة وهذا لا يتوقف على الاخذ
عن اهل اللغة بل لا يتميز فيه طريق دون طريق مع ان التحقيق انتفاء العدد فى التواتر فان عددهم لا ينحصر فى الاربعة او الخمسة كما قيل ونحوها
والخلط على الاحاد لا يستلزم جوازه على الجملة فان حكم الجملة قد يغاير حكم اجزائها وقد ظهر مما اشرنا اليه ان المتواترات قسمان ما حصل العلم فيه
بتسامع الاخبار وتظافر النقل من دون ان يتميز فيه طريق عن طريق والثانى ما حصل العلم فيه بتتبع كلام اهل اللغة والرجوع الى الكتب المعتمدة
واكثر اللغات المتواترة من القسم الاول والعلم فيه اتم واوضح والثانى ما ثبت الوضع فيه بنقل الاحاد كرواية الخليل والاصمعى وغيرهما
وهذا الطريق انما يفيد الظن اذا عرى عن القرينة لان خبر الواحد لا يفيد العلم لاحتمال السهو والاشتباه والتقصير فى التتبع او الاستناد الى
اصل فاسد كالقياس فى اللغة وتجويز الزيادة عليها وقد نقل عن المازنى ان ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم وعن رؤبة وابنه انهما ارتجلا
الفاظا لم يسبقا اليها ونسب الاصمعى الى الخلافة زيادة الالفاظ فى اللغة وقد روى عن ابن جنى ان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم اصح منه فتشاغلت عنه العرب
منه بالجهاد بعد ظهور الاسلام فلما اشتهر ورجعت العرب الى اوطانهم راجعوا الى الشعر وقد هلك اكثر العرب ولذلك تجد بعضهم [illegible]
وعن يونس وابى عمرو انه ما انتهى الينا مما قالت العرب الا اقله وايضا فقد كثر قدح اكابر الادباء بعضهم فى بعض وقدح البصريين فى الكوفيين وعكسه
معروف وقد قيل ان اول من صنف فى اللغة كتاب العين مع ان جمهور اهل اللغة اكثر من القدح فيه وايضا فان الغالب على اهل اللغة فساد
المذهب وانتفاء العدالة ومع ذلك فلا يؤمن عليهم من تعمد الكذب والوضع اذا اقتضى ذلك بعض الاغراض الباطلة فان تحاسد الادباء
فى التقرب من السلاطين والامراء امر ظاهر على وفقه سيبويه مع الكسائى مشهور وقد قيل ان العرب ارتشوا فى موافقة الكسائى وهم
علموا المكانة عند الرشيد واخوه ومع ذلك كله فلا ريب ان نقل الاحاد لا يفيد القطع فيهم وهو ما يفيد الظن وهو كاف فى المسائل [illegible]
وقد توهم بعض القاصرين ان ما ذكرنا من الخلل ونحوه فى الاحاد يوجب جرح فى الحجية والاعتبار [illegible] مع ذلك لا يفيد الظن بصدق الخبر
على تقدير حصوله لا عبرة به لان الحجة هو القطع دون الظن [illegible] لانا نعلم بالضرورة حصول الظن فى المسائل اللغوية من قول اللغوى
واخبار [illegible] اذا كان من الجماعة المشهورين بالضبط والتتبع كالخليل والاصمعى وابن السكيت والجوهرى وابن الاثير وامثالهم
وجوب العمل بالروايات تحقق الظن بصدق الراوى واخباره فان غلبة [illegible] والنادر لا يمنع عن حصول الظن مع ان الخلل الواقع
اكثر بكثير مما فى اللغة فان وضع الحديث امر محقق لا ريب فيه وقد صح عن النبى صلى الله عليه وآله انه لما كثر الكذب عليه قام خطيبا وقال
ايها الناس قد كثرت على الكذابة الا من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار وعن الائمة عليهم السلام انهم قالوا ان لكل رجل منا رجل يكذب عليه
ان المغيرة وقرينه واضرابه كانوا يضعون الاحاديث ويدرجونها فى كتب الثقات المشهورين من اصحاب [illegible]
الاخبار الموجب [illegible] الاعتبار [illegible] فانه لم يثبت الا بطريق الاحاد الذى [illegible]

فان التحريف والتغيير الذى هو مظنة التغيير والتبديل كثير شايع فى روايات الاحكام بخلاف اللغة فانه نادر وقليل بل معدوم
كما لا يخفى على المتتبع ومن اسباب اختلاف الاثار وهذا النوع من الخلل معلوم الانتفاء فى نقل اللغة فى روايات الاحكام
بل العمدة فيه هو التقية من اهل الخلاف على ما نطقت به الاخبار ودل عليه تصفح الطلب من الاثار واذا لم يكن الخلل الواقع فى روايات
الاحكام قادحا فى حصول الظن فعدم قدح الخلل الواقع فى اللغة اولى واحرى وحتى جاز التعويل على الظن الحاصل من خبر الواحد فى الاحكام
جاز التعويل عليه فى اللغة ايضا لان الاحكام اصل بالقياس الى اللغة التى هى الموضوعات والاكتفاء بالظن فى الاصل يستلزم الاكتفاء
به فى الفرع والا لزم زيادة الفرع على الاصل ولما عرفت من كثرة وجوه الخلل فى الاخبار كان الظن الحاصل منه اضعف وكلما قل
الخلل كان الظن اقوى وجواز التعويل على الاضعف يقتضى جواز التعويل على الاقوى وايضا فان امر الاحكام اشد واعظم من امر اللغة
ولذا ترى ان من نفى حجية خبر الواحد فى الاحكام كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن ادريس وغيرهم قد وافق على الحجية فى اللغة
وليس ذلك الا لان الاهتمام باللغة ليس كالاهتمام فى الاحكام وان الامر فيها اهون منه فى غيرها وجواز العمل بالظن فيما له
مزيد خطر واهتمام يقتضى جواز العمل فيما ليس كذلك بطريق اولى والحاصل ان جواز التعويل على خبر الواحد فى الاحكام التى هى الاصل
المبتنى عليه مع كثرة طرق الخلل الموجب لضعف الظن فيه يقتضى جواز التعويل عليه مع انتفاء ما يوجب الضعف فى اللغة التى
يتفرع على وجوب معرفتها وجوب معرفة الاحكام ويتسامح فيه ما لا يتسامح فى الاحكام وذلك ظاهر ويدل على حجية الظن
فى اللغة ايضا اجماع العلماء على اعتبار الظن فى موضوعات الاحكام الشرعية فان الاصوليين منهم ذهبوا الى ان الحجة هو ظن المجتهد الجامع لشرائط
الفتوى فى الاحكام وموضوعاتها والاخباريون انما منعوا من العمل بالظن فى نفس الاحكام دون الموضوعات فالعمل بالظن فى
الموضوعات مجمع عليه وقد حكى جماعة من الاصحاب منهم المرتضى اجماع العلماء على اعتبار الظن فى موضوعات الاحكام الشرعية
ان الظن يقوم مقام العلم ويسد مسده فى كل موضع يتعذر فيه العلم وهذا منه وايضا فان الحاجة ماسة الى معرفة اللغة
لتوقف الاحكام عليها وانسداد باب العلم فى كثير منها ومع ذلك فلو كان العلم باللغة تكليفا به لزم التكليف بما لا يطاق وسقوط التكاليف
المبتنية على ما يتعذر فيه العلم على اكثرها وحيث ان التكليف باق مع انتفاء العلم فالحجة هو الظن قطعا ومما يدل على حجية الظن
من نقل الاحاد وحجيته هنا اتفاق العلماء فى جميع الاعصار والامصار على الحجية والاعتبار من دون توقف وانكار فان المحدثين
والمفسرين وعلماء الاصوليين والفقهاء والادباء على كثرتهم واختلاف طبقاتهم ومشاربهم لم يزالوا فى وضع اللغات وتعيين معانى الالفاظ
يتمسكون باقوال اللغويين ويعتمدون عليها ويراجعون الكتب المدونة فى اللغة وقد جرت بذلك عادتهم واستمرت طريقتهم حتى فى
مقام التخاصم والنزاع فى اللغة اذا استشهد احدهم الى نقل لغوى يوافق مقالته التزم به خصمه او عارضه بنقل اخر يقابله ولم يقدح فى خبر الواحد

وهو لا يفيد الظن وعلى تقدير افادته الظن فلا عبرة به اذ الحجة دون القطع دون غيره ولولا ان حصول الظن والحجة معا في الامور
المعززة المعلومة لديهم من الضرورة عندهم لما سكتوا عن النكير ولما اظهروا ما عندهم من الخلاف والتوقف فان العادة قاضية
بذلك في مقام التشاجر والتنازع ولقد طال ما وقع التخاصم بينهم فلم يخرجوا عما ذكرنا من القبول والاذعان او الابطال
بالمعارض كما لا يخفى على من له ادنى تتبع في الجملة فاعتماد العلماء على اللغة واستنادهم اليها امر بين كيف لا يكون
فيه عن مؤونة البيان وغنيت عليه الشأن فيه عن اقامة الحجة والبرهان وناهيك في ذلك عناية الاكابر والاماثل
بجمع اللغة وضبطها وتدوينها وحفظها حتى صنفوا فيه الكتب المشهورة والمؤلفات المعروفة وما فعلوا ذلك الا ليكون مستندهم
في ذلك مرجعا لمن بعدهم من العلماء ومنهلا لمن ياتي من الفضلاء والادباء ليأخذوا منها ويصدروا عنها والمقصد الاقصى و
الغرض الاسنى من التصدي لهذا الجمع والتاليف وشرح القرآن والحديث وبيان ما فيهما من الالفاظ المشتركة والحادثة
الغريبة على ما صرحوا به في خطبهم وفواتح كتبهم ودل عليه اطراؤهم في وصف علم اللغة وفضيلته وذكر مزاياه وخصايصه فانها باسرها راجعة
الى امر واحد وهو تبيين هذه الكتاب والسنة بهذا الفن ولذا اقتصر كثير من اهل اللغة كابي عبيدة والمازني وقطرب وابي عبيد والمبرد
والهروي وابن الاثير وغيرهم على ايراد غريب القرآن والحديث وغريب الحديث وحده ولم يتعرض لما سوى ذلك لحصول الغرض
الاسلي في اللغة بهذا القدر واستقلال الفائدة المهمة في غيره ومن المعلوم ان الغرض المذكور انما يتأتى على تقدير حجية خبر الواحد وجواز
التعويل عليه في اللغة فيجب القول بحجيته والا لزم ان يكون علم اللغة مع شرفه وتوقف الكتاب والسنة عليه باطلا واجتهاد العلماء
في تاليفه وتدوينه ضايعا مع ان تدوين اللغة قد حصل في المائة الثانية من الهجرة في زمان الصادق عليه السلام والكاظم والرضا
وقد شاع غاية الشيوع في المائة الثالثة ولم ينقل من الائمة عليهم السلام ولا عن غيرهم من التابعين انكار ذلك اصلا بل ورد عنهم
بعض الحث على تعلم اللغة والمعرفة بوجوه الالفاظ كما يظهر من تتبع الاخبار واعلم انه اذا تعارض النقل من اهل اللغة فالواجب
طلب المرجح والعمل بالراجح ويحصل الترجيح بالعدالة وكثرة التتبع لكلام العرب والممارسة لفنون الادب وعلمه والضبط وقلة الخلط بين
الحقيقة والمجاز كما اتفق لكثير من المتاخرين وقرب العهد من العرب العرباء وكون الناقل عربيا او غلب عليه اللحن والتغيير فان حفظ
الاصل يعين على الحكم ونحو ذلك مما يوجب قوة الظن فان تساويا فالاقرب وجوب تقديم الاثبات على النفي ان استند الى العلم
مطلقا او من وجه كما في لفظ الصعيد والغناء فان اهل اللغة اختلفوا في ان الصعيد وجه الارض مطلقا او خصوص التراب وفي الغناء انه
صوت المطرب او ترجيع الصوت فمن قال الصعيد وجه الارض مطلقا والغناء الصوت الذي فيه ترجيع او طرب فان ذلك ان مرجعه الثاني
شهادة على النفي ومرجعها الى عدم الوجدان بعد الفحص وعدم الوجدان لا يقتضي عدم الوجود وقد ادعاه المثبت فيصدق ويبقى

ان الواجب في صورة التعارض الاخذ بما اتفق فيه القولان وترك ما اختلفا فيه لان اللغة توقيفية والتعارض يوجب التساقط فلا يثبت
وفيه انه قد يحصل بقول المثبت وقول النافي لا يصلح للمعارضة كما عرفت وانما لم يشترط الايمان والعدالة في نقل اللغة كما اعتبر
في نقل الاحكام لما مر من ان الغالب على اهل اللغة فساد المذهب وانتفاء صفة العدالة فلو اشترط فيها وجود الوصفين لزم عدم جواز
التعويل على النقل الا في القدر القليل وهو في قوة القول بعدم اعتبار النقل في اللغة وايضا فان الاجماع بل على اعتبار خبر اللغوي و
وان كان فاسد المذهب او فاسقا بجوارحه لم يعرف بتعمد الكذب ولم يعهد من العلماء في العصر السابق واللاحق رد قول اللغوي بمثل
ذلك وكذا اقتضاء الضرورة وانسداد باب العلم فان فساد المذهب لا يمنع ظن الصدق وكذا الفسق بغير الكذب الثالث الترديد بالقرائن
من غير ان يصرح بوضع اللفظ للمعنى كما في الاطفال يتعلمون اللغات وكذا اهل اللغة يتعلمون لغة اخرى كالعجمي يتعلمون العربية فان
تعليم هؤلاء انما يكون بالترديد لامتناع التصريح بالنسبة الى من لا يعلم شيئا ثم ان المرددين اما ان يكون من اهل اللسان او من الذي يستشهد
بكلامهم ويعتد باستعمالهم كالعرب الفصحاء او من غيرهم ممن له اطلاع على اللغة ومعرفة بها وان لم يكن من اهلها وكل من القسمين ينقسم
الى قطعي وظني اما الاول فمناط القطع والظن فيه كثرة الاستعمال والترديد وقلتهما سواء حصلا من واحد او ازيد وقد يحصل القطع فيه من
ترديد الواحد اذا بلغ الترديد منه مرتبة الاخبار الناشي عن اعتقاده فان المعروف كونه من اهل اللسان ولا ريب انه اذا جزم بان هذا اللفظ موضوع
لكذا او علمنا بانه انما يخبر عما يعتقد فانه يحصل لنا العلم بوضع اللفظ من خبره ذلك فكذا ما هو بمنزلته وربما يحصل لنا القطع من التعدد
اذا كانت الاستعمالات الصادرة عن الجميع اقل من الاستعمالات التي حصلت من الواحد وهذا القسم من الترديد هو مستند واضعي اهل اللغة
فانهم انما حصلوا وضع الالفاظ من مخالطة اهل اللغة وتتبع استعمالاتهم ولم يكونوا يسألونهم عن الوضع فيخبرونهم بذلك والا لكان في غاية
الندرة وحيث ان مخالطة العرب وتتبع استعمالاتهم قد يوجب العلم بالوضع لكثرة الاستعمال والترديد بالقرائن وهو الاغلب وقد
لا يؤدي الى العلم وانما يحصل منه الظن لقلة وقوع الامرين تراهم يحكمون بوضع بعض الالفاظ ولا يتوقفون فيه ولا يجزمون بالظهور في
البعض الاخر ولا يحكمون بالقطع بل بالظهور والتردد والاشكال والاول لان مجيئه على [illegible] الثاني دون اثباته كما لا يخفى والسبب في
حصول القطع فيه يتوقف على امرين الاول كثرة الاستعمال والترديد كما في القسم الاول والثاني كثرة المستعملين والمرددين بحيث يتحقق
بهم التواتر او خبر واحد وذلك لان اقصى ما هناك ان ترديد الواحد في قوة اخبار الناشي عن اعتقاده فكما ان اخباره بالوضع لا يفيد القطع
فكذا ما هو بمنزلته مع ان بين الخبر والترديد فرقا بينا فان الظاهر من الاخبار انشاؤها عن العلم واليقين بخلاف الترديد بالقرائن فانه ربما
يكون لثبوت الوضع عنده بالمستفيض او غيره مما يفيد الظن فيتسع فيه دائرة الاحتمال وبذلك يضعف الظن الحاصل فيه ودعوى ان الترديد ظاهر

في القطع كالاخبار في حيز المنع ولو سلم فالظاهر فيه ليس كالظهور في الخبر قطعا فان قيل قد ذكر جمع من محققي الاصول ان
طريق الترديد بالقرائن قطعي وهذا ينافي ما ذكرتم من التقسيم قلت لعل المراد ان الترديد بالقرائن من جملة الطرق القطعية كالتواتر
والاحاد لا انه مما يفيد القطع لانهم قد ذكروا ذلك في الجواب عن حجة النافين للحقيقة الشرعية وقد اخذ فيها المستدل ان
طريق القطع لا احاد ولا ينفع لعدم افادة القطع فلو كان الترديد ظنيا كالاحاد فلا يستقيم الجواب المذكور فلعل المراد ان الترديد بالقرائن
مما يفيد القطع ويحصل به العلم بوضع اللفظ وهذا القدر كاف في صحة نسبته الى القطع في قولهم طريق قطعي والغرض انه ليس كنقل
الاحاد الذي لا يفيد الا الظن على ما زعمه المستدل وليس المراد ان طريق الترديد لا يكون الا قطعيا كالتواتر كيف وقد علمت ان الترديد قد
لا يفيد الا الظن بالوضع ومع ذلك فلا يمكن ان يدعى فيه القطع مطلقا واعتبار الانتهاء الى القطع فيه اصطلاحا مع بعده يقتضي
خروج الظن منه عن طريق الوضع لخروجه عن الترديد بهذا القيد وعدم دخوله في التواتر والاحاد قطعا مع ان الظاهر كونه من
الطرق فان الظن الحاصل منه لا يقصر عن الظن الحاصل من خبر الواحد بل قد عرفت انه ربما كان بمنزلة الخبر وفي قوته واعتبار الخبر في
ذلك والحكم محض على ان اعتبار القطع في مفهوم الترديد بالقرائن يقتضي ان يكون قولهم هذا طريق قطعي بمنزلة ان يقال ان هذا الطريق القطعي
طريق قطعي ولا فائدة في هذا الحمل اصلا الرابع الاستقراء وهو العمدة في تحصيل اللغة والمطالب الادبية وهو قد يكون قطعيا كما في رفع الفاعل
ونصب المفعول وغيرهما في المسائل المعلومة وقد يكون ظنيا كما في كثير من المسائل التي اختلف فيها علماء العربية ولا يشترط في القطع
كونه تاما كما ظن لانا نقطع برفع الفاعل ونصب المفعول وليس الاستقراء فيهما بتام كيف ولو اشترط فيها التام لزم امتناع حصول
القطع بواسطة الاستقراء اذ لا حصر للاستعمالات العربية مع ان العلماء كثيرا ما يدعون القطع في المسائل ولا مستند لهم سوى الاستقراء
وايضا فانا نفرق بالضرورة بين رفع الفاعل والعطف على الضمير المجرور من دون اعادة الجار وليس القطع الا بالاول دون الثاني
والفرق بين هذا الطريق وما قبله ان الاول لا يعلم شيئا من اللغة وهذا انما يحصل لاهل اللغة الطالب للزيادة فيها وربما ظهر من بعضهم
ان الترديد اعم من الاستقراء وما تقدم من الترديد من الاقسام اردنا والاحكام تبنى على هذا الاصطلاح والامر فيه هين اذ لا مشاحة فيه
الخامس طريق اللزوم وهو الاستدلال على الحقيقة اللغوية بانتفاء لازم المجاز كوجود العلاقة المصححة والقرينة الصارفة كما اذا استعمل اللفظ
واللغة فيما ليس بينه وبين المعنى الذي وضع له شيء من علاقة المجاز فان ذلك يقتضي ان الاستعمال على وجه الحقيقة اذ العلاقة
من لوازم المجاز فيلزم من انتفائها انتفاء المجاز لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وانتفاء المجاز يستلزم ثبوت الحقيقة
لانحصار الاستعمال الصحيح في الحقيقة والمجاز فاذا انتفى الثاني منهما ثبت الاول قطعا ومثل هذا ما اذا فهم اهل اللغة من اللفظ المستعمل معنى

من غير ان يكون هناك قرينة تدل عليه وذلك كما لو قال الرجل لغلامه اشتر لي كذا او سمى له شيئا فعمد الغلام اليه فانه يدل
على ان اللفظ حقيقة في ذلك اذ لو كان مجازا لتوقف الفهم منه على نصب قرينة صارفة كما هو شان المجاز وحيث لم يتوقف عليها علم انه
هو المفروض فهو حقيقة لانتفاء الواسطة كما عرفت السادس وجود علامة الحقيقة كالتبادر وصحة الاثبات وعدم صحة السلب في استعمالات اهل اللغة
ويحصل العلم بوجودها في اطلاقاتهم من استقراء ما يحكى عنهم من المخاطبات نظما ونثرا وربما يحصل من النقل والاخبار ايضا ومن هذا الباب
استنباط العقل من النقل كما يقال ان الجمع المحلى باللام حقيقة في العموم لدخول الاستثناء فيه لاي فرد اريد والاستثناء اخراج
ما لولاه لدخل فاستدل له بالوضع وهو معنى العموم وكما في الخمر في اللغة ليس مقصورا على المتخذ من العنب لانه قد جاء في اللغة موصوفا بهذا الوصف
والاصل في الوصف هو التخصيص والاخراج وانه مستثنى عن غيره والاصل في الاستثناء الاتصال فعلم ان الخمر نوعا اخر غير المتخذ من
العنب ايضا ومن هذا القبيل استدلال الفقهاء بصحة الحمل في القضايا الكلية الواردة في كلام الفصحاء على ان المحمول موضوع لما هو اعم من الموضوع او
مساويه فانه قد ورد في اللغة حمل احد المعنيين على الاخر كليا ولا يصح عقلا الا اذا ساوى المحمول الموضوع او كان اعم منه فعلم انه
في اللغة لما هو اخص منه ولا يبقى في هذا الكلام شك ان الادلة العقلية في المطالب الوضعية التي لا مدرك لها سوى النقل على ما صرحوا به لان الحجة في
ذلك هي المقدمات النقلية وما يتركب منها من اللوازم العقلية الثابتة للزوم لها ولوازم النقليات حجة في المطالب الوضعية لان حجية
الملزوم يستلزم حجية اللازم قطعا والا لزم بطلان اللزوم وانفكاك اللازم عن الملزوم مع ان الممتنع في الوضعيات هو
الدليل العقلي المحض كما صرحوا به وهذا لا يقتضي انحصار الدليل في النقل المحض كيف والنقل لا يستقل بالدلالة في شيء من المطالب بل
لا بد في ذلك من حكم العقل وتصرفه ضرورة ومما يتمكن به من معرفة اللغة اما بالنقل البحت وهو ان يحصل من النقل المراد منها اما
بتصريح الناقل كما في هذا موضوع لذاك او بانضمام مقدمة عقلية اليه كما في غيره وان كان للعقل مدخل في كلا القسمين كما لا يخفى السابع
الاستصحاب وهو ان يثبت الوضع لمعنى عرفا فيحكم بثبوته لغة ايضا لان الاصل عدم النقل وهذه طريقة معروفة في الاصول وقد بنوا
عليها كثيرا من المطالب الوضعية كوجود الفاظ العموم وكون الامر للوجوب والنهي للتحريم وغير ذلك مما سياتي في محله ان شاء الله
وطريقة معرفة الحقيقة العرفية وجود علامات الحقيقة وامارتها وهي ثلثة احدها التبادر وهو فهم المعنى من اللفظ انما كان
لمناسبة ذاتية بين اللفظ والمعنى تقتضي الانتقال من اللفظ اليه كما ذهب اليه بعض الناس او لا وعلى الثاني فلا بد من الوضع
لان الفهم بدون الوضع والمناسبة مستحيل قطعا لعدم الربط بين اللفظ والمعنى على هذا التقدير وح فاما ان يستقل الوضع بافادة المعنى من دون
[illegible] على القرينة الصارفة عن غيره وذلك لان الوضع له وهو الحقيقة او لا يستقل بل يكون موقوفا عليها لان الوضع ليس له الا بالتبعية

وهو المجاز ولما كان القول بالدلالة الذاتية باطلا كما مضى شرحه وكان المفروض حصول الاستفادة من مجرد اللفظ دون توسط
القرينة كان السبب في فهم المعنى منه وضع اللفظ له فيكون حقيقة والاعتراض عليه من وجوه الاول ان فهم المعنى من اللفظ في الدلالة
الوضعية يتوقف على العلم بالوضع لان الدلالة الوضعية على ما صرحوا به فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع
فلو كان العلم بالوضع موقوفا على فهم المعنى كما ذكرتم لزم الدور وجوابه انا لا نم توقف الفهم في الدلالة الوضعية على العلم
بالوضع فان الاشتهار يقتضي تبادر المعنى وفهمه من اللفظ المجرد قطعا لحصول المواناة الموجبة للتفاهم والتفاهم للاشتهار لا يقتضي
العلم بالاشتهار فضلا عن العلم بالوضع وتحقيقه ان الوضع اما ان يكون متعينا بازاء المعنى ولتحقق الغلبة والاشتهار فيه وعلى الثاني
فالسبب في الفهم هو نفس الغلبة والاشتهار وكذا على الاول ان كان فهم المعنى بعد حصول الامرين واما اذا كان قبلهما كما في
اوائل الاستعمال ففهم المعنى ح موقوف على العلم بالوضع اذ لا سبب للفهم سوى ذلك فعلم ان فهم المعنى لا يتوقف على العلم بالوضع
مطلقا بل انما يتوقف عليه في صورة نادرة هي كون الوضع تعيينيا والاستعمال قبل حصول الغلبة والاشتهار فتم حصول الفهم ح
موقوف على نفس الوضع اما اذا كان الفهم موقوفا على العلم بالوضع كما في هذه الصورة فظاهر واما اذا كان بالغلبة والاشتهار
فلان الوضع اما ان يكون تعينيا او بالتعيين السابق عليها وعلى الاول السبب البعيد هو الوضع الحاصل بالاشتهار وعلى الثاني
فالسبب القريب في الفهم وان كان هو الاشتهار لكن لما كان الاشتهار فيه فرع التعيين كان التعيين سببا بعيدا في الفهم فثبت
الفهم فالوضع في جميع الصور من شرائط الدلالة وبهذا الاعتبار كانت الدلالة منسوبة اليه لا باعتبار العلم كما ظن كيف
والقول باعتبار العلم مع القول بان التبادر علامة الحقيقة دور صريح لا مدفع له وكون التبادر علامة مما اتفق عليه الجمهور
بل الظاهر انه لا خلاف فيه اصلا فلم يبق الا القدح في توقف الدلالة على العلم بالوضع وعدم اعتبار العلم بالوضع في
اللفظ لاستلزام كون الوضع بمجرده كافيا في حصول الفهم اذ لا بد من تعقل السامع فان وضع اللغات تحقق ولا يفهمه احد
كان الذي اعتبر العلم بالوضع انما اراد هذا التعقل الذي هو شرط نظرا الى ان مجرد الوضع لا يكفي في حصول الفهم اذ طلبه وهذا
الثاني النقض بالمشترك فانه حقيقة في معانيه ولا يتبادر شيء منها الى الذهن كما لا يخفى وجوابه ان التبادر متحقق في المشترك
فانه انما يتوقف على القرينة في تعيين المراد منه لا في فهم المعنى وقد عرفت ان الارادة خارجة عن الدلالة وبهذا يحصل الجواب عن النقض
على دليل المجاز اعني عدم التبادر كما يظهر من بعض الاصوليين لكن الحق ان علامة المجاز تبادر الغير لا عدم التبادر لتحققه في اللفظ الموضوع
قبل الاشتهار وهجر ما وضع له فانه لا يتبادر منه المعنى في محل الحاجة الى العلاقة مع انه حقيقة بنص اهل اللغة ومنهم من جعل علامة الحقيقة عدم
تبادر

تبادر الغير ليدخل المشترك فانه يصدق على كل واحد من معانيه انه لا يتبادر غيره وان لم يتبادر هو وفيه ان دخول المشترك لا يتوقف
على ذلك لتحقق التبادر فيه كما عرفت انفا فان اللفظ الموضوع لمعنى اذا استعمل في غيره قبل اشتهاره فيه فانه يصدق على كل
واحد من معانيه انه لا يتبادر منه غيره مع انه مجاز قطعا وقد ظهر من ذلك ان علامة الحقيقة والمجاز ليس تبادر المعنى وعدم تبادره
ولا تبادر الغير وعدمه بل تبادر المعنى وتبادر غيره وان النقض بالمشترك مندفع قطعا مطلقا سواء اورد على الحقيقة او على المجاز
الثالث النقض بجزء المعنى ولازمه فانه يتبادر من اللفظ المجرد عن القرينة وليس حقيقة فيه بل في الكل والملزوم وجوابه ان التبادر
فهم المعنى من اللفظ الموضوع بلا واسطة غيره وفهم الجزء واللازم انما يحصل بتوسط الكل والملزوم ولو قلنا باعتبار الارادة في الدلالة
فثبت الدلالة في الجزء واللازم رسالة لانهما على هذا القول انما يفهمان غير مرادين ويرادان غير مفهومين الرابع
النقض بالمجاز المشهور فان المتبادر منه هو المعنى المجازي ولهذا كان الحمل على الحقيقة فيه محتاجا الى القرينة والجواب ان
الشهرة في المجاز المشهور قرينة المجاز على ما صرحوا به فانهم قالوا الفرق بين المجاز المشهور وغيره من المجازات الذي يحتاج
الى القرينة وانما الفرق ان القرينة في المجاز المشهور هي الشهرة بخلاف غيره وقيل هو مع كون الشهرة قرينة ان فهم المعنى
يتوقف على اعتبارها والالتفات اليها وليس المعنى ان الفهم يحصل بها مطلقا اذ لو بلغ اللفظ في الاشتهار الى حد لا يحتاج فهمه
الى ملاحظة الشهرة كان حقيقة قطعا ولم يكن من المجاز في شيء ثم ان هذه القرينة لما كانت لازمة للفظ غير منفكة عنه كان
الحمل على خلاف مقتضيه محتاجا الى قرينة تزول بها حكمها وارادة المعنى الحقيقي من المجاز المشهور انما يفتقر الى هذه القرينة
لا الى قرينة الفهم والدلالة كما في المجاز والنافي للحقيقة هو الاحتياج الى القرينة في الفهم والدلالة فمعنى المجاز المشهور كل
من الحقيقة والمجاز يفتقر الى القرينة الا ان بين القرينتين فرقا فان قرينة المجاز ما به يتم الامر المقتضي للدلالة وقرينة الحقيقة
ما به يزول المانع عنها هذا والحق ان المجاز المشهور ليس بثابت ان كان مشهورا فان الاشتهار ان بلغ حدا يفهم
معه المعنى كان حقيقة كما اعترفوا به وان لم يؤثر في فهم المعنى وان التفت السامع اليه كما يشهد به الوجدان ووجود شهرة
يفهم بها المعنى مع الالتفات والملاحظة لا بدونها مجرد فرض لا تحقق له الثانية من علامات الحقيقة عدم صحة السلب وعكسه
المجاز فان علامته صحة السلب وذلك كما في الانسان يطلق على البليد ولا يصح سلبه عنه وعلى الحمار ويصح سلبه عنه والاول
حقيقة والثاني مجاز والوجه في ذلك ان وضع اسامي الحقيقة سلب المحمول من الموضوع في نفس الامر فلا يصح سلبها
حقيقة الا او تحقق السلب لك فلو اطلقت وجب الحمل عليه لان الاصل في الاستعمال الحقيقة واعترض بان عدم صحة
السلب انما يعلم اذا علم ان اللفظ حقيقة في المعنى فان المعنى المجازي يصح سلبه قطعا فلو كان العلم بالحقيقة موقوفا على العلم بعدم

صحة السلب لزم الدور وكذا الكلام في صحة السلب فانه انما يعلم اذا علم انه ليس شيئا من الحقيقة فلو كان العلم بذلك موقوفا على صحة
السلب لزم الدور وتقرير آخر ان اريد بالمعنى الذي يصح سلبه او لا يصح جميع معانيه حقيقة كانت او مجازية فلا ريب
في الحكم بالصحة وعدمها وان اريد به المعنى الحقيقي خاصة فعوده ظاهر وايضا فان اللفظ المستعمل في الجزء او اللازم المحمول
كالانسان في الناطق والكاتب لا يصح فيه السلب وهو مجاز وقد اجيب عن الاول من وجهين احدهما ان المراد صحة
السلب وعدمه في العرف عند الاطلاق اي في الكلام المجرد عن القرينة المعينة وح فلا دور ولا اشكال وذلك لانه اذا
صح في العرف ان يقال للبليد ليس بحمار مع تجرد الكلام عن القرينة المعينة علم ان الحمار لم يوضع لما يتناول البليد والا
لم يصح سلبه عنه الا بقرينة واذا لم يصح في العرف ان يقال للبليد ليس بانسان مع التجرد علم ان الانسان موضوع لما يتناوله اذ لو
صح سلبه عنه من غير قرينة وذلك واضح وثانيهما ان المراد بصحة السلب صحة سلب المعنى الملحوظ في الاثبات في نفس الامر لا سلب
المعنى حتى يلزم ما ذكر الحكم بالنفي ولا خصوص المعنى الحقيقي ليلزم الدور في العلامة وتوضيح ذلك انا نعلم ان في اطلاق الحمار على البليد
قد لوحظ معنى الحيوان الناهق فان الاطلاق عليه انما هو بهذا الاعتبار مع انه يصح سلب هذا المعنى بعينه في نفس الامر فيكون مجازا
فيه اذ لو كان حقيقة لكان البليد حمارا اي حيوانا ناهقا في نفس الامر والمفروض خلافه واذا عرفت معنى صحة السلب الذي هو علامة المجاز
فقد اجيب في المشهور عن هذا الاعتراض بوجهين احدهما ان سلب بعض المعاني الحقيقية كاف في الدلالة على المجاز اذ لو كان حقيقة ايضا
لزم الاشتراك المرجوح بالنسبة اليه الثاني ان الدور انما يلزم لو اطلق اللفظ لمعنى ولم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز اما اذا علم معناه الحقيقي والمجازي
ثم استعمل اللفظ في مورده ولم يعلم اي المعنيين هو المراد امكن ان يعلم بصحة نفي المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد هو المجازي وعلم ان اللفظ في
هذا المحل مجاز وفيهما نظر اما في الاول فلانه سلك ما يسلك الا بالاستعمال والمقصود اثبات الحقيقة والمجاز بالامارات والعلامات مع ان
ذلك انما يندفع به الدور في علامة المجاز اعني صحة السلب واعلى انه قد يعرف بها كون اللفظ مجازا فيما استعمل فيه بعد العلم
في المسلوب حقيقة بنص اهل اللغة او بعلامة اخرى واما الدور في علامة الحقيقة فلا يندفع به اذ لا يتحقق العلم بعدم صحة سلب بعض
المعاني الحقيقية عن المعنى ما لم يعلم كونه منها والمفروض حصول العلم به من العلم بعدم الصحة فالدور باق لم يندفع واما في الثاني فلان
العلامة انما تطلب في مقام الشك في الوضع والتردد في ان اللفظ المستعمل في المعنى حقيقة فيه او مجاز واما مع العلم بان اللفظ حقيقة في
هذا المعنى ومجاز في الاخر فلا حاجة فالحاجة في العلامة منتفية قطعا او مع امكان ارادة الحقيقة يتعين الحمل عليها لكونها الاصل وقد
يكون امتناع الحقيقة قرينة للحمل على المجاز وليس هذا من العلامة في شيء والا لزم ان يكون كل قرينة علامة مع ان ذلك لو صح لاقتضى
ان يكون كل من صحة السلب وعدمها علامة لكل من الحقيقة والمجاز فان صحة سلب المعنى الحقيقي علامة المجاز وصحة سلب المعنى المجازي علامة
الحقيقة

الحقيقة وعدم صحة السلب بالعكس وهم لا يقولون به واعتبار حمل الشيء على ما هو مغاير له كما في قولك زيد ليس بحمار واذا
اريد سلب مفهوم الحمار عن ذات زيد ما المراد بصحته باعتبار حمل الشيء بمعنى هو هو كما تقول للبليد ليس بحمار اي
مفهوم البليد ليس مفهوم الحمار او باحد الاعتبارين من الحمل على النفس والمغاير فان ذلك لا يتجه اصلا لان علامة الحقيقة
على هذا التقدير عدم صحة السلب بكلا الاعتبارين او باعتبار الحمل على النفس فقط وانها لا توجد في صورة استعمال اللفظ في جزء المعنى او
لازمه لامتناع حمل الكل والملزوم عليهما بهذا الاعتبار وان صح بالاعتبار الاخر ويمكن ان يقال ان العلامة عدم صحة السلب بمعنى
الحمل على المغاير ولكن لا مطلقا بل باعتبار الاتحاد مع المستعمل فيه بحسب المفهوم وح فلا اشكال في صحة العلامة مع ذلك الاعتبار
ايضا ولا يذهب عليك ان هذا النقض لو صح فلا يقتضي سقوط اثر هذه العلامة بالكلية بل غايته تحقق التصادق بين المعنى المسلوب والمستعمل فيه
اذ لا ريب في صحة العلامة مع تباين المعنيين وح يمكن الجواب بتخصيص العلامة ايضا لكنه خلاف المعروف من القوم فلا نقض الثالثة
الاطراد وهو ان يجري المعنى الذي لاجله جاز الاستعمال في مورد مجوز الاستعمال في كل ما يشاركه في ذلك المعنى كالعالم لما صدق
على زيد لعلمه صدق على كل ذي علم لذلك كذا قيل وفيه نظر لان المجاز قد يطرد واما على القول بان المصحح للتجوز هو العلاقة فقط واما على القول
بوجوب نقل الاحاد فلان المراد نقل نوع اللفظ كالاسد في نوع المعنى كالشجاع وليس المراد شخص اللفظ والمعنى والا لزم انسداد
باب المجاز بالكلية نعم عدم الاطراد وهو ان يستعمل اللفظ لوجود معنى في محل ولا يجوز استعماله في الاخر مع وجود ذلك المعنى فيه علامة المجاز
لدلالته على ان المصحح في الاستعمال هو العلاقة دون الوضع لان التخلف عن الوضع ممتنع لعدم انفكاكه عن الاذن في الاستعمال بخلاف
العلاقة فان التخلف عنها جائز محتمل بل واقع لغة لا يقال التخلف بين الاطراد وعلامة الحقيقة مثل العلامة وجود الاطراد والاصل الاطراد و
لا ريب في كونه من خواص الحقيقة فلا يرد ما اعترض به ان المجاز قد يطرد ولانه وان اطرد فلا يجب اطراده لانا نقول العلم بوجوب الاطراد
موقوف على العلم بوجوب الاطراد على ما يقتضيه الحكم بكونه علامة لزوم الدور واعترض على الحكم بان عدم الاطراد علامة المجاز بان السخي والفاضل
على غير الله تعالى للجود والله تعالى جواد فلا يقال له السخي وكذا الفاضل يطلق على العلم والله تعالى عالم ولا يقال له الفاضل والقارورة تطلق على
الزجاجة لاستقرار الشيء فيها والدن ونحوه مما يستقر فيه الشيء لا يسمى قارورة والجواب ان الامتناع في الاولين لمنع الشرع لكون
اسماء الله تعالى توقيفية واللغة تابعة على ان السخي اسم للجواد الذي من شانه البخل والفاضل للعالم الذي من شانه الجهل وفي الاخر
نقله في العرف العام الى الفرد الخاص اي المتخذ من الزجاج مثل وقد يعرف بجمعه على صيغة مخالفة لصيغة جمعه لمسمى اخر هو حقيقة فيه ودلالته
ولا دلالة انه لا يكون متواطيا فيهما فاما مشترك او حقيقة ومجاز والاشتراك مرجوح بالنسبة الى المجاز فتعين المجاز ومثاله امر جمع للامر

معنى الفعل ويمتنع فيه او امر الذي هو حقيقة فيه بالاتفاق وهذا بالعكس اذ المجاز قد لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة كالحمر والاسد بالالتزام
بتقييده فلا يستعمل ذلك المعنى عند الاطلاق نحو نار الحرب وجناح الذل وكون اطلاقه لاحد مسميه موقوفا على تعلقه بالاخر نحو ومكروا
ومكر الله ولا ابي ومكر الله جنة وفي الجميع نظر اما في الاولين فلانه ثبت اصل الاستعمال وليس من العلاقة في شيء ولو كان فلا اثر
لاختلاف الجمع اذ رجحان المجاز يقتضي الحمل عليه كما او اللفظ فيه وبين الاشتراك سواء الجمع وغيره واما في الثاني فلان التقييد غير ملتزم فيما ذكر
اما في غيره من المجازات فانه يصح ان يقال اوقد العدو نار الحرب واطفاه الله بمنه قال الله تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله
وقال واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين فعلم لا بد في المجاز من القرينة والقرينة لا تستلزم التقييد ولو اراد به ذلك لوجب ان يلتزم التقييد
مكان التزام التقييد واما في الثالث فلمنع التوقف وعدم تسليم الالتزام وكفى شاهدا على ذلك قوله تعالى فامنوا مكر الله فلا يامن مكر الله
ولعل المراد من الالتزام والتوقف غلبة الاستعمال على هذا الوجه وندرته خلافه فلا يتوجه ما ذكر ولكن في دلالة الغلبة على المجاز نظر ثم اعلم
ان المجاز كالحقيقة يعرف بالضرورة من اللغة كالاسد للشجاع والبدر للنعمة والبحث في اثبات الاصابع في الانامل وبنص اهل اللغة
على انه مجاز كان يصرحوا باسمه او حده او خاصته وقد يشكل التمييز بين الحقيقة والمجاز من كتب اللغة حيث ان الاكثر خلطوا بين المعاني الحقيقية
والمجازية غالبا اذ لم يصرحوا بالاسم وبالحد وبالخاصة الا نادرا لكن الظاهر انهم متى قالوا اسم لكذا ارادوا به الحقيقة واذا قالوا وقد
لكذا او قد يطلق على كذا او جاء او يكنى لكذا فانما يعنون به المجاز وقد ذكر بعض المحققين ان اول ما يذكرونه في العنوان بعدما على غيره هو المعنى الحقيقي
بعد تقديم المجاز على الحقيقة في الذكر وكذا اكون الجميع وهو قريب ثم اعلم ان بعض الناس ذهب الى ان اللغة تثبت بالقياس اذا كان بين
الاصل والفرع جامع مع تصح العلية كتسمية النبيذ خمرا الحاقا له بالعصير المشترك هو التخمير المعقد وكذا تسمية اللائط زانيا والنباش سارقا
لجامع الايلاج المحرم والاخذ بالخفية واستدلوا عليه بدوران التسمية مع المعنى وجودا وعدما وبقياس اللغة على الاحكام واجاب الجمهور
عن ذلك بان الدوران يغلب وحكم الاصل في القياس باطل ولو سلم فهو قياس مع الفارق لان التسمية هناك هي الادلة الشرعية و
هي ههنا مفقودة وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في مسائل الدوران ان شاء الله تعالى   واما الشرعية ففي وجودها خلاف والحق
وجودها اعلم ان الخطاب شرعي بل كل كلام يلقى الى المخاطب يجب حمله على ما يفهم من الخطاب حال صدور الخطاب لان وجه الكلام ان
الغرض من القاء الكلام الى المخاطب تفهيمه المعنى والدلالة على ما هو المقصود والمراد من المعلوم ان ذلك انما يحصل بواسطة الالفاظ
المعروفة عنده والاوضاع المعلومة لديه فيجب الحمل عليها تحصيلا للغرض وصونا للكلام الحكيم عن اللغو والعبث ولان الحمل على ما يفهمه المخاطب
يستلزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق وانتفاء الفائدة في ارسال الرسل وانزال الكتب هذا وقد قال الله تعالى وما ارسلنا من

رسول

رسول الا بلسان قومه ليبين لهم وفي الحديث ان الله اجل من ان يخاطب قوما ويريد منهم خلاف ما هو بلسانهم وما يفهمونه واذا
ثبت ان الواجب حمل الخطابات الشرعية على ما يفهم منها حال الخطاب فتكليف الغائب والمعدوم انما يحصل فهم الحاضرين مع
ضم مقدمة اخرى هي ان تكليف الغائبين والمعدومين هو تكليف الموجودين الحاضرين وذلك لانه ان لم يكن الغائب تابعا للحاضر
في التكليف فاما ان يكون الحاضر تابعا للغائب في ذلك او يكون كل منهما مستقلا في استفادة التكليف من الخطابات بان يحمل كل منهما
الخطابات على مقتضى اصطلاحه وعرفه وكلا الامرين باطل اما الاول فلان تكليف الحاضر بحسب فهم المعدوم تكليف بالمحال لعدم التمكن من العلم
ولزوم التكليف بالامور المتناقضة واما الثاني فلاشتراك التكليف واتحاده في جميع الازمنة باجماع المسلمين بل بالضرورة من الدين
لما ورد ان حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة وان حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ونحو ذلك مما يستلزم اشتراك الغائب
في النصوص المتواترة ولما يلزم من الهجر والحرج والظاهر تغير العرف واختلاف الاصطلاحات ومن الصادق عليه السلام ان حكم الله في الاولين
والاخرين وفرائضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون الاولون والاخرون ايضا في منع الحوادث شركاء والفرائض عليهم فريضة واحدة
يسئلون الاخرون عنها اداء الفرائض كما يسئل عنه الاولون ويحاسبون كما يحاسب به وحيث كان التكليف مشتركا بين الحاضرين و
الغائبين متحدا بالنسبة الى الجميع ولم يكن الحاضر مكلفا بمتبع فهم الغائب وكذا بطل كان الغائب مكلفا بحسب فهم الحاضر لاتحاد وكان
تكليفه ابدا متحصلا من ترتب مقدمتين احدهما ان هذا الحكم المعين هو حكم الله تعالى في حقه
المقدمة الثانية مما لا ريب فيه لما عرفت من اشتراك التكليف واتحاده بالنسبة الى الجميع فالعمدة اذن تحصيل فهم الحاضرين وطريق
الى ذلك ليصح الحكم في المقدمة الاولى ايضا ويتم الاستدلال بالقياس المذكور وذلك قد يكون بعلمنا كما في الالفاظ الباقية على
معانيها الاصلية التي لم يعرض لها التغير والنقل في الشرع والعرف كلفظ الماء والارض والتراب وغيرها وقد يكون بشبهها العقلية بعدم
النقل والتغير وتفصيل الكلام في هذا المقام ان الالفاظ المستعملة في الخطابات الشرعية اربعة اقسام الاول ان يكون المعنى المفهوم منه حال
الخطاب هو المعنى المفهوم منه عندنا ولم يحصل فيه نقل ولا تغير وهذا هو اكثر الالفاظ المتكررة في الاستعمال الثاني ما يكون المعنى المفهوم
حال الصدور مغايرا لما نفهم عندنا كالرطل والاوقية والدرهم ونحوها فانا نعلم ان هذه الالفاظ في زمن الصدور كانت موضوعة
لما يغاير المفهوم منها في هذا الزمان الثالث ما ثبت له عندنا معنى معلوم ولم نعلم ان معناه في زمان الصدور هو هذا المعنى او غيره كصيغة
الامر والنهي والفاظ العموم وغيرها مما ثبت كونها حقائق في معانيها المفهومة بحسب العرف ونحصل الشك في كونها حقائق فيها ايضا في
اللغة ام في غيرها الرابع ما علم فيه النقل والتغير لكن حصل الشك في بدء حصوله بحيث يتردد في حقيقته على تلك الالفاظ وتاخره عنه ومحل النزاع

هذا القسم كما هو ظاهر فانا نقطع بان الصلوة والزكوة والحج مثلا موضوع في اللغة لمعنى الدعاء والنماء والقصد وكذا نقطع بنقلها الى
الاركان المخصوصة والقدر المخرج والمناسك المعروفة وانما حصل الشك في ان نقل تلك الالفاظ كان متحققا في زمان صدور
الخطابات الشرعية المشتملة عليها ليكون حقائق شرعية ام لا بل كانت تلك الالفاظ باقية على معانيها اللغوية زمان الصدور ثم حدث
النقل والتغيير في زمان المتشرعة ليكون حقائق عرفية والحال في القسم الاول ظاهر واما في الثاني فان كان المفهوم حال الصدور معلوما
عندنا بالتتبع والنقل يتعين الحمل عليه والا الحقه حكم المجمل ولا يجوز حمله على المتفاهم في هذا العرف كما هو ظاهر واما الثالث فالواجب حمل اللفظ
على ما يفهم منه في العرف العام بناء على ان ذلك هو المفهوم منه بحسب اللغة في زمان صدور اللفظ ايضا وذلك لان اللفظ المعروض
الموضوعة في زمان الصدور لكونه مستعملا فيه بالفرض استعمالا صحيحا والاستعمال الصحيح منحصر في الحقيقة والمجاز وكلاهما يستلزمان الوضع
المرجع اما لهذا المعنى او لغيره والثاني يستلزم النقل وتعدد الوضع وهو خلاف الاصل والظاهر فتعين الاول وهو المطلوب واما الرابع فقيل يحمل
على اللفظ على المعنى الاول لان المفروض كونه حقيقة فيه مجازا في الثاني بحسب اللغة ومصيره حال الصدور حقيقة في الثاني مجازا في الاول
بعرف الشارع او غيره على العكس مما كان عليه او غير معلوم لحصول الشك في مبدأ النقل والتغيير كما هو المفروض فيجب الحكم ببقاء الاول ونفي
الثاني اذ الاصل تاخر الحادث وبقاء الثابت الى ان يعلم الرافع ومن هذا يعلم ان نفي الحقيقة الشرعية هو مقتضى الاصل والقاعدة
لكن هناك ادلة وامارات يظهر منها حصول النقل والتغيير في زمان الشارع كما يدعيه المثبتون للحقيقة الشرعية ولولاها لكان القول
بالنفي هو المختار اما هي فهو المعتمد هو الاستقراء فانا نجد هذه الالفاظ في ذلك الكتاب العزيز والسنة النبوية واستعمال الصحابة والتابعين
قد تستعمل في المعاني الشرعية الحادثة غالبا ونرى ان استعمالها في المعاني السابقة اللغوية في غاية الندرة حتى كاد ان لا يوجد منها
في الكتاب عين ولا اثر وهذا دليل على ان الشارع في الامر على هجر المعاني اللغوية ونقل تلك الالفاظ الى المعاني الحادثة
من اول الامر وليس هذا الا دون الاستقراء الحاصل من استعمال ارباب العلوم والصنائع والحرف فان علمنا بانهم انما نعرف
من تتبع استعمالاتهم وتصفح اطلاقاتهم فان وقع التصريح بالوضع من ارباب اللغة والعلوم في بعض الالفاظ فانا نعلم ان التسبيع بل الا
لم يحصل بواسطة التصريح بل انما حصل الاكثر بالتتبع والاستقراء بل الظاهر ان الاستقراء هنا اقوى منه في الصنائع والعلوم اذ المعاني
اللغوية باقية فيها غير مهجورة فان النحو وان كان عند النحاة اسما للكلمة المعروفة الا ان استعماله في الحدث شايع معروف حتى
ان النحويين كثيرا ما يستعملون الفعل ويريدون الحدث بخلاف لفظ الصلوة والزكوة فان استعمالها في معانيها الاصلية كان مهجورا
سيما في كلام الشارع والصحابة الثاني ان هذه المعاني الحادثة التي اخترعها الشارع مما تتوفر الدواعي الى التعبير عنها لمس الحاجة

اليها

اليها وكثرة ما لها من الاحكام واللواحق وعظم الخطب بها حتى لا يتعقل فيها عدم المجانس فكان الواجب على من سنها بمقتضى الحكمة
ان يضعها بازائها الفاظا يستغني بها عن تجشم مؤنة القرائن في الاستعمالات المتكررة التي لا تستغني لان الاحتياج الى الوضع
في هذه المعاني لا يقصر عن الاحتياج في الامور الضرورية التي لا تتم مرونها التكلم والتخاطب فكما ان الوضع يجب هناك فكذا
يجب ههنا مع ان العادة قائمة بالوضع في مثل ذلك كما نشاهده قطعا في طريق الطلبة والاشتهار في مثل الوضوء والغسل
والزكوة والصلوة من الالفاظ المتكررة الكثيرة الدوران في استعمال الشارع والصحابة ومع الطلبة والاشتهار فلا ريب في تحقق
المتبادر الذي هو علامة الحقيقة فان المتبادر انما يحصل بها وتسبب عنها على ما سبق للحقيقة ووجوده يستلزم وجود المعلول الرابع
ان كثيرا من العبادات كالصلوة والصوم والحج والوضوء والغسل كان ثابتا في الشرائع السابقة معروفا عند الامم السالفة
بل ربما ظهر من بعض الاخبار ثبوت بعضها في الجاهلية عند مشركي العرب ومع ذلك فلا يبعد دعوى كونها حقيقة قبل بعثة النبي صلى الله عليه وآله
فكيف بها بعد البعثة وانتشار الشريعة وقد يقال ان ثبوت المسمى في الامم السابقة لا يدل على ثبوت التسمية عندهم اذ من الجائز ان
يكون تعبيرهم عنها بغير هذه الالفاظ بل الظاهر ذلك لان لغتهم غير العربية ويمكن دفعه بان الظاهر انهم كانوا اذا ارادوا التعبير
عن تلك المعاني باللغة العربية يعبرون بهذه الالفاظ وهذا كاف في ثبوت التسمية قبل البعثة الخامس ان المسائل من
الموضوعات التي يكتفي فيها بالظن وهو حاصل في جانب الاثبات لشهرته وشذوذ القول بالنفي فان الآمدي والرازي وغيرهما
انما نسبوا القول به الى القاضي ابي بكر ولم يسندوا الخلاف في ذلك الى غيره وظاهرهم ان القول بنفي الحقيقة الشرعية مخصوص
وقد حكى جماعة من علمائنا كالسيد المرتضى والشيخ الطوسي وابن ادريس وغيرهم اجماع العلماء على ثبوت الحقيقة الشرعية وحمل على
الشرعي في بعض الالفاظ وليس الا لعدم الاعتداد بالمخالف على ان القولين لو تكافئا في الشهرة لكان الراجح
قول المثبت ايضا لتقدم الاثبات على النفي كما ذكرنا في تعارض النص عن اصل اللغة ولا تعارض الوجوه المذكورة اصالة تاخر
الحادث وبقاء الثابت وان الاصل انما يكون حجة في مقام الشك وهو مرتفع بما ذكرنا وربما احتج به الثاني بان ذا
لو نقلها الشارع الى غير معانيها لفهمها المخاطبين بها لكونهم مكلفين بما تضمنه والفهم شرط التكليف ولو فهمها لنقل الينا
لمشاركتنا لهم في التكليف ولو نقل الينا فاما بالتواتر او بالآحاد والاول لم يوجد والا لما وقع الخلاف والثاني لا يفيد العلم
مع ان العادة قاضية في مثله بالتواتر وانه لو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربية لان اختصاص الالفاظ باللغات بحسب دلالتها
بالوضع فيها واهل اللغة لم يضعوها لانه المفروض وكونها غير عربية يستلزم ان لا يكون القرآن المشتمل عليها عربيا وقد قال الله تعالى انا انزلناه
قرآنا عربيا وهو معنيف مما اجيب عن الاول بوجوه الاول ان اشتراك التكليف بالفهم انما يقتضي فهم تلك المعاني المرادة وكان

ذالک بحمل عن تقسیم النقل والوضع فکذا بالبیانات الشرعیة فلا یلزم من نقلها الی تلک المعانی تقسیم ان تلک الالفاظ مع معرفة لها نعم
البیان واسترض ان الخلاف فی الالفاظ المجردة عن القراین کما ذکره غیر واحد من الاصولیین فی تحریر محل النزاع وح لا یمکن ان یتی
ان یحصل عن تقسیم المعاذ بالبیانات الشرعیة اذ کل موضع وقع البیان یحقق القرینة والکلام فیما لا قرینة فیه وقیل انه یحصل
البیان فی جمیع الالفاظ فبعد تسلیمه کلام اخر وغایته انه لا فایدة یحتاج لهذا النزاع لا ان هذا الاستدلال غیر صحیح ورد بان وقع
البیان الشرعی فی جمیع الالفاظ انما یقتضی وجود القرینة عند المخاطبین بها وذالک لا یستلزم وجوده عندنا ایضا فان عادة
الرواة انما جرت بنقل الخطابات الشرعیة دون القراین الحالیة والمقالیة فلا یلزم من تحقق البیان الشرعی فی جمیع الالفاظ انتفاء
الفایدة فی هذا النزاع اذ یکفی فیه وجدان الخبر مجردا عن القرینة عندنا فانه یحمل علی المعنی الشرعی علی القول بالثبوت والغوی
علی النفی والیضا فان النزاع کما عرفت انما هو فی هذه الالفاظ المتداولة علی السنة المتشرعة انها موضوعات شرعیة او مجازات لغویة
وهذا لا یتوقف علی کون بعض تلک الالفاظ مجردا عن القرینة اذ لو فرض کونها فی جمیعها کان النزاع بحاله غایة الامر انه یمکن عدم الفایدة
وح فذالک لا ینفی اصل الفایدة النزاع وعرض الثانی لیس الا کونی کون تلک الالفاظ حقایق شرعیة فیبنی الکلام علی وجود اللفظ المجرد
عن القرینة لا یحتاج ان یقی ان ذالک انما دل علی انتفاء النقل علی هذا التقدیر وهو غیر مسلم وان لزم منه انتفاء الفایدة فی النزاع
کما لا یخفی الثالث انا لا نسلم ان الشارع لو نقل تلک الالفاظ الی غیر معانیها وجب ان یفهمها الی المخاطبین لنقل فی ذالک وانما یسلم ذالک لو کان یستلزم
فی التکلیف فلنا ذالک انما یقتضی وجوب الاجتهاد واستفراغ الوسع فی تحصیل العلم بما کلفوا به فان حصل العلم والا سقط التکلیف
بها ووجب الرجوع الی الاصول المقررة والقواعد الممهدة کما فی سایر الاحکام ولا یقتضی ذالک نقل التفهیم بها والا لزم وجوب
الاحکام الشرعیة باسرها معلومة عند جمیع المکلفین منفهمة لدیهم وانتفاء ذالک دلیل واضح علی فساد تلک الدعوی علی ان غایة ما یمکن
ان یقی انه یجب علیهم التبلیغ والاعلام والتکلیف بالشیء لا ینفی حصول الامتثال به الثالث انا نمنع ان الآحاد لا یجب انتفاء الخلاف
لان حصول العلم بالتواتر مشروط بما ذکر فی محله من الشرایط فربما کان الشرط حاصلا للطایفة غیر حاصل للاخری فوقع الخلاف وح
وان لم یتحقق التفهیم لاحدی الطایفتین الا انه قد حصل النقل بالنسبة الیهم وهو اللازم من الدلیل المذکور کما ادعی انا نختار انه بالآحاد
وقولکم الآحاد لا یفید العلم فلا یتم لکن لا نم ان هذه المسئلة من مسایل الاصول حتی یجب فیها القطع بل هی من المبادی التی یکتفی فیها بالظن
وان عد مثل ذالک فی الاصول فلا نم وجوب القطع فی کل مسئلة اصولیة بل الظاهر انه فی مثل المسایل التی تتعلق بوضع الالفاظ
یجوز الاکتفاء بالظن وهم لا یکتفون الا بالظن فی بیان المراد من اللفظ المعنوی وبین الظن بانه موضوع له فاذا جاز الاکتفاء به فی
الاول جاز فی الثانی بالاولویة والیضا لا فرق بین ان یجعل اللغوی اللفظ موضوعا لکذا لغة وان یرد عن الشارع ان اللفظ موضوع لکذا

شرعا فکیف یعتبر الاول دون الثانی الخامس انه لو فهمها لهم ونقلها بالتردید بالقراین کالاطفال یعلمون اللغات من غیر ان
یصرح لهم بوضع الالفاظ لاستاعه بالنسبة الی من لا یعلم شیئا منها وهذا طریقة طریق قطعی وان عنیتم بالتفهیم والنقل ما
یتناول هذا امتنعنا الحصر فی التواتر والآحاد وان عنیتم بهما التصریح بالوضع منعنا الملازمة لجواز الاکتفاء بالتردید ثم لا یخفی انه لو استدل
هکذا لو نقل لفهمها المخاطبین ولعری عن الفایدة ولو فهم لتواتر القاضیة لیتاتی التوفر الدواعی ولا تواتر بالضرورة فلا نقل لکان اجمع
واوثق لعدم ورود الایرادات المذکورة علی هذا التقدیر نعم یرد انه ان اراد بالتفهیم ما لا یتناول التردید نختار بالتصریح منعنا الملازمة
الاولی لعدم عراء اللفظ عن الفایدة مع حصول التفهیم بالتردید وان اراد به ما یتناوله منعنا الثانیة لان التفهیم بواسطة التردید
لیس مظنة التواتر کما فی التصریح مع ان التواتر توفر الدواعی فی مثل هذا غیر مسلم کیف ولم ینقل بالتواتر ما هو اعظم من ذالک کما لا یخفی
وعن السادسة اولا بمنع الملازمة ورد اختصاص الالفاظ باللغات انما یجب دلالتها بالوضع فیها والمرسلم العنوی فلنا ذالک
من وجهین احدهما وهو المشهور فی الجواب ان هذه الالفاظ التی هی حقایق شرعیة مجازات لغویة والمجازات کلها عربیة
وان لم یصرح العرب بآحادها اذ یکفی فی صحة التجوز وجود العلاقة المصححة وهی موجودة فی هذه الالفاظ قطعا فلا یلزم خروجها عن العربیة
واعترض علیه بان ذالک انما یصح فیها لو کان استعمال الشارع ایاها فی تلک المعانی مستندا الی الوضع اللغوی وتحقق العلاقة
بینها وبین المعانی اللغویة ولیس کذالک استعمال الشارع ایاها علی القول بثبوت الحقیقة الشرعیة لیس الا للوضع اذ لو کان مع العلاقة لزم
اللفظ بالنسبة الی المعنی الواحد حقیقة ومجازا وهو باطل والقول بجواز الجمع بین الحقیقة والمجاز علی ما ذهب الیه بعض الاصولیین لا یقتضی صحة
اذ الجمع بین الحقیقة والمجاز هو استعمال اللفظ فی معناه الحقیقی معا واللازم هنا کون الاستعمال فی المعنی الواحد حقیقة ومجازا والحد
غیر الآخر فلا یلزم من صحة الاول صحة الثانی وقد یمنع فساد مثل هذا الاستعمال بناء علی ان المصحح علاقة یجوز تواردها علی شیء
واحد ولیس علة مؤثرة حتی یمنع فیه ذالک وکون اللفظ حقیقة ومجازا باعتبارین لا یکفی غیر اخذ الحیثیة فی تعریف الحقیقة والمجاز بل الواقع
ان قلنا بجواز الجمع بینهما فی الاستعمال الواحد وقوعه یمکن ذالک علی تقدیر صحته لا یجدی نفعا فی دفع الاشکال الا ان غایة الامر
جواز مثل هذا الاستعمال والجواز لا یستلزم الوقوع ولو استلزم فلا یقتضی کون الالفاظ المذکورة فی القرآن باسرها کذالک ومثله ان یجوز
کاف فی هذا المقام لان المجیب مانع والمانع یکفیه الاحتمال وقد یجاب هذه الالفاظ التی هی حقایق شرعیة مجازات لغویة
معناه انه مجازات بالقوة لا بالفعل وهو کاف فی التصحیح وهذا کما تری الثانی ان هذه الالفاظ لما کانت من موضوعات العرب الاصل
وقد نقلها الشارع الی معانیها الحادثة لمناسبتها المعانی الاصلیة اللغویة فهی مع ان استعمالها فی تلک المعانی الحادثة عربیة ایضا لان اهل
العرب مدخلا فی وضعها واستعمالها وهذا القدر کاف فی التصحیح عربیتها وفیه تکلف الثالث وهو التحقیق ان اختصاص اللفظ باللغة لیس الا لاجل

بوضع تلک فی الجملة وان لم یکن الواضع جمیع اهل تلک اللغة وواضع الحقیقة الشرعیة هی الشارع من العرب فالحقیقة الشرعیة
التی وضعها عربیة کیف ولو کان المعتبر فی الانتساب الی اللغة وضع الجمیع لزم ان یکون المنقولات والحقایق الاصطلاحیة فی کل لغة
خارجة عنها غیر منسوبة الیها فان وضعها البعض دون الجمیع وهذا ظاهر جدا وکان منشأ هذا التوهم عدم الفرق بین کون اللفظ عربیا
وکونه حقیقة لغویة وبینهما بون بعید فلا تخل هذا کله علی القول بان الواضع هو البشر واما علی القول بان الواضع هو الله تعالی فلیس المعتبر فی
کون اللفظ عربیا وضع العرب ایاه کلا ولا ضابط المعتبر فیه استعمال العرب ایاه فی محاوراتهم وتداولهم له فی اطلاقاتهم وهذا المعنی متحقق فی
الحقیقة الشرعیة اذ بعد وضع الشارع لها قد تداولها العرب وکانوا یطلبون بها فیکون عربیة ثم وانا ثانیا فبمنع بطلان التالی
کونها عربیة یستلزم ان لا یکون القرآن المشتمل علیها عربیا قلنا لا محذور فی ذالک فانا لا نم ان القرآن کله عربی والضمیر فی انا
انزلناه للسورة لا للقرآن فان القرآن یطلق علی السورة وعلی الآیة کما یطلق علی الجملة ولذا لو حلف ان لا یقرأ القرآن حنث
بقراءة آیة منه وصدق القرآن علی السورة والآیة کما یطلق علی الجملة لا ینافی صحة القول بانها بعض القرآن والمراد انه بعض القرآن
الذی هو الجملة واذا اشارک الجزء الکل فی معناه صح الحکم علیه بالفردیة والبعضیة باعتبارین کالماء والعسل بخلاف غیر المشارک
کالرغیف کذا قیل وفیه نظر اذ الظاهر عدم الخلاف فی عربیة القرآن کله وان الضمیر فی انا انزلناه راجع الی المجموع دون الابعاض
لان المجموع هو المحدث عنه فی الآیة ویدل علیه ایضا قوله تعالی کتاب فصلت آیاته قرآنا عربیا وقوله سبحانه ولو جعلناه قرآنا
اعجمیا لقالوا لولا فصلت آیاته اعجمی وعربی نعم یمکن ان یقی معنی عربیة القرآن کونه عربی النظم والاسلوب ولا ینافی ذالک اشتماله
علی ما لیس بعربی اذ ربما کانت الالفاظ عربیة والکلام عربی ویدل علی ذالک ان الاصح وقوع غیر العربی فی القرآن کالمشکاة
والاستبرق والسجیل وقد روی ذالک عن ابن عباس ولولا ان عربیة القرآن بمعنی عربیة النظم کما قلنا لما جاز وقوعه فیه وکون
الالفاظ المذکورة مما اتفق فیه اللغتان کالصابون والتنور بعید جدا واعلم ان المذکور فی الکتب المشهورة المصنفة فی هذا الفن
من الاقوال فی المسئلة لیس الا القول بثبوت الحقیقة الشرعیة مطلقا والقول بنفیه کذلک وظاهر الاصولیین الاتفاق علی القولین المذکورین
بل صرح بعضهم بانه لا ثالث لهما وقد زاد المتاخرون من اصحابنا فی المسئلة التفصیل مضافا ان الحقیقة الشرعیة ثابتة فی الالفاظ الکثیرة
الکثیرة الدوران فی استعمال الشارع والمتشرعة کلفظ الوضوء والغسل والصلاة والزکوة والصوم والایمان والکفر ودون غیره من الالفاظ التی
لم یتحقق عندنا کثرة استعمالها فی کلام الشارع مثل الخلع والمبارات والقسم واللعان والعدالة والفسق وذالک لان الموجب لصیرورة
اللفظ حقیقة هو کثرة الاستعمال وتحقق الغلبة وقد حصل فی القسم الاول فوجب القول بثبوتها دون الثانی فان المفروض فیه عدم حصول
الکثرة والغلبة او الشک فی حصولها وعلی التقدیرین یتعین النفی اما علی الاول فظاهر لان انتفاء العلة یستلزم انتفاء المعلول واما علی الثانی

فلان النقل علی خلاف الاصل فیجب الاقتصار فیما خالفه علی موضع القطع والیقین ویتوجه علیه اولا ان القائل بثبوت الحقیقة الشرعیة
مطلقا یدعی تحقق الموجب للوضع فی جمیع تلک الالفاظ فلو کان منحصرا فیما ذکره المفصل من الغلبة والاشتهار کان المدعی تحققهما فی
الجمیع لا ثمة ومع ذالک فلا یتصور التفصیل فی الالفاظ وکان القول المفصل فان المفروض عدم حصول الکثرة والغلبة او الشک فی حصولهما
المنع اذ المفروض عند القائل بالثبوت مطلقا تحققها فی جمیع من والاختلاف فی الحصول وان ثبت بالزیادة وعدمها فان ذالک مما لا اثر
له فی تحقق الوضع والحاصل ان القائل بثبوت الحقیقة الشرعیة مطلقا ان اعترف بانحصار الموجب فیما ذکر من الغلبة والاشتهار فلا یسلم انتفاءهما
بعض الالفاظ فان الاعتراف باختصاص الموجب بالمنفی دعوی عموم الوضع وان لم یعترف بانحصاره فیهما فی ذالک فربما کان الموجب الآخر
مما یعم الجمیع او یختص بالبعض الآخر فلا ینافی التفصیل نظرا الی اختصاص الموجب الخاص والتحقیق ان الموجب منحصر فی ذالک بل العمدة فی
ثبوت الوضع هو الاستقراء کما سبق التنبیه علیه وهذا مما یشترک فیه جمیع الالفاظ لان طریق الاستقراء موقوف علی تحقق الغلبة والاشتهار
فان العلم بوضع اللفظ للمعنی انما یحصل بتتبع استعمالات کثیرة وجد فیها اللفظ مستعملا فی ذالک المعنی اذ احتمال المجاز قائم مع الحالة بخلاف
الشیوع والغلبة کیف ولو کان الاستعمال بدون الغلبة دلیلا علی الحقیقة لزم انتفاء المجاز بالکلیة لتحقق الاستعمال فی کل مجاز وذالک لان
الاستقراء انما یتوقف علی الغلبة والاشتهار لو لم یتحقق هناک سوی استعمال اللفظ مع القرینة الدالة علی المعنی المراد اما لو انضم الیه
ما هو من علامات الوضع ومن شبهات النقل فقد یحصل العلم بالوضع من الاستعمالات الیسیرة ولذا لم یشترط فی التردید بالقراین
حصول الکثرة والغلبة مطلقا بل مع انتفاء الامور المذکورة ونحن لا ندعی ان الاستقراء فی جمیع تلک الالفاظ قد حصل بهذا الطریق بل ان
الاستقراء والغلبة فی بعض الالفاظ علی تقدیر تسلیمه لا یقدح فی المدعی ولا ینافی التمسک بالاستقراء والا فالاستقراء فی الاکثر قد حصل
بطریق الغلبة والاشتهار کما لا یخفی واما منع حصول الامرین فی بعض الالفاظ فانما نشأ من القصور عن التتبع او رعایة القراین المرادة بها
حق الرعایة فعلیک بالتتبع الوافی مع التدبر الشافی حتی ان یظهر لک هذا الامر الکافی ولیعلم ان للاستقراء هنا طریق
آخر هو استقراء هذا النوع من اللفظ وهو الذی وقع النزاع فیه فانا اذا تتبعنا الالفاظ التی استعملها الشارع فی المعانی الشرعیة الحادثة
وجدنا استعمالها فی الکثیر الغالب منها فی الکثیر الغالب بینها قد صدر عن الوضع بالبیان المتقدم فیکون الجمیع کذالک وان لم یحصل الیقین
وهو الغلبة والاشتهار فی کل لفظ وهذا الطریق یتوقف علی تتبع الاستقراء مع الضبط معه اعتبار خصوصیات الوضع ونعلم ان الغرض
بالامر الجامع الذی هو النوع کما فی وضع الهیآت الموضوعة بالوضع النوعی والظاهر حصوله لمن تتبع وتأمل ان العلماء فی مسئلة الحقیقة
الشرعیة بین قائل بثبوتها مطلقا ومن قائل بنفیها کذالک والتفصیل فی الالفاظ قول حادث فی هذه الاعصار ولذا لم یذکره الاصولیون فی کتب الاصول

عن احد من الفقهاء والمتكلمين فالقول احداث قول ثالث في المسئلة فيكون باطلا لمخالفته للاجماع على نفي التفصيل ولا نسلم
ان القائل بثبوت الحقيقة الشرعية انما يقول بثبوتها في الجملة في مقابل القول بنفيها مطلقا فتصريح الاصوليين وغيرهم ممن تكلم في
المسئلة بان محل النزاع فيها هو هذه المنقولات المتداولة على لسان اهل الشرع كالصلوة والزكوة والصوم وغيرها وان الخلاف
في ان صيرورتها حقايق هل هي بوضع الشارع اياها لتكون حقايق شرعية او بوضع المتشرعة حتى تكون حقايق عرفية وهذا صريح
في ان القائلين بالحقيقة الشرعية ادعوا ثبوتها في جميع تلك الالفاظ كما هو المدعى وايضا لو كان الخلاف في ثبوت الحقيقة الشرعية
في الجملة لوجب على المثبتين لها تعيين الالفاظ التي ثبت فيها الوضع الشرعي عندهم والا لانتفى فائدة النزاع في هذا الاصل
الجليل فان القائلين بالثبوت لا يمكنهم حمل اللفظ الوارد في الشرع على الشرعي بمجرد دعواهم ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة مالم
يكن ذلك اللفظ بعينه مما تحقق فيه الوضع وتعيين الالفاظ مما لم يتعرض له احد من الاصوليين ولا غيرهم من المتكلمين والفقهاء بل
المعروف من الجميع في المسائل الخلاف في الحقيقة الشرعية من دون التعرض لخصوصيات الالفاظ وبيان تحقق الوضع الشرعي فيها فعلم
ان الدعوى في المسئلة على الوجه الشرعي الكلي نفيا واثباتا وان المثبت يدعي الايجاب الكلي كما ان النافي يدعي السلب الكلي
لا يصح البناء على المعنى الشرعي في تلك الالفاظ بمجرد القول بثبوت الحقيقة الشرعية ولم يحتج الى التعرض لخصوصيات الالفاظ الا
فان قلت ان دعوى الكلية والعموم لا يصح من المثبت لانه ان ادعى ذلك فاما ان يدعي الكلية والعموم في جميع المنقولات المتداولة
على لسان اهل الشرع فيلزم ان يكون مصطلحات الفقهاء والاصوليين مما علم تجدده في زمان الائمة عليهم السلام او بعده حقايق شرعية
لكونها من جملة المنقولات المتداولة على لسان اهل الشرع وهذا باطل قطعا او فيما لم يعلم تجدده بعد زمان الشارع فيلزم الحكم بالحقيقة
الشرعية في كل ما يحتمل كونه من موضوعات الشرع وان كان مشكوكا فيه او مظنون الخلاف وهذا باطل لكونه حكما بمجرد الاحتمال والمراد
العموم فيما علم وضعه في زمان الائمة عليهم السلام فان العلم بكون اللفظ موضوعا في زمانهم لا يقتضي العلم بالوضع الشرعي ولا الظن به
فيرجع الى الحكم بالاحتمال في جميع ما لم يعلم حدوثه ووضعه في زمان الشارع فيكون معنى كلامه ان الحقيقة الشرعية ثابتة في كل ما ثبت فيه
الحقيقة الشرعية وهو مع ما فيه لا يصلح ان يكون محلا للخلاف لاستحالة القول بالنفي فيما علم ثبوته او في كل ما ثبت وضعه في زمان المتشرعة
المتصل بزمان الشارع من دون تفاوت في وضوح الحكم بثبوت الوضع وخفائه فلا يمكن القطع فيه مع الشك في زمان الشارع بل
كل ما ثبت وضعه في المتصل ثبت وضعه في زمان الشارع وكل ما لم يثبت وضعه في زمان الشارع لم يثبت وضعه في المتصل والمحصول
علم وضعه في الزمان المتصل بزمان الشارع دون زمان المتشرعة فهو نادر جدا فلا يصح جعله محلا للنزاع في مسئلة مستقلة مع تشعب دعوى

الكلية فلم ان مقصوده هو الايجاب الجزئي اي ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة في مقابل النافي مطلقا قلت لعل المراد دعوى الكلية والعموم في المنقولات
المتداولة التي علم استعمال الشارع اياها في المعاني الشرعية ولا يرد النقض بالاصطلاحات المتجددة لعدم ثبوت استعمال الشارع اياها فيها
ولا غير ذلك من المحذورات المتقدمة وهو ظاهر والمراد دعوى الكلية والعموم فيما علم وضعه في ابتداء ظهور الخلاف في المسئلة وانتشار
القول بثبوت الحقيقة الشرعية في المسئلة قد ظهر في زمان الباقر عليهما السلام فكلما علم وضعه في ذلك الزمان فهو من محل النزاع والقائل
بالحقيقة الشرعية يدعي ثبوتها فيه وكلما علم انتفاء الوضع فيه فهو خارج عن محل النزاع والقائل بالثبوت لا يدعي الثبوت فيه وما لم يعلم
فيه شيء من النفي والاثبات فهو من الافراد المشتبهة التي لا يعلم دخولها في محل النزاع ولا خروجها عنه والاشتباه في الموضوعات لا يمكن
غير عزيز وغاية الامر انه يقتضي اشتباه الحكم فيرجع فيه الى مقتضى الاصل وهذا لا ينافي كون النزاع على الوجه الكلي كما لا يخفى فان قلت كيف يمكن
الحكم بالحقيقة الشرعية في كلما علم وضعه في زمان الباقر عليه السلام والصادق ولعل الوضع قد تجدد في زمانهما ولا دلالة للتحقق الوضع
في زمان على سبق وجوده قطعا فكيف يمكن الحكم في كلما استعمله الشارع من الالفاظ المنقولة مع احتمال كون الوضع متاخرا عن استعماله
فان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز قلت ليس المراد ان اللفظ المتصف باحد الوصفين المذكورين يجب ان يكون حقيقة في زمان الشارع
لا لصاقه باحدهما حتى يرد ذلك بل المراد ان ما كان كذلك فقد اتفق فيه الوضع الشرعي فانا اذا تتبعنا وجدنا الالفاظ الموصوفة باحد الوصفين
حقايق شرعية بالاستقراء بمعنى آخر واي محصل ان كل واحد من الامرين وصف جامع لمحل النزاع لا علة مقتضية للعلم بالوضع الشرعي
ومن وصفها ان تلك الالفاظ انما صارت حقايق شرعية في زمان الباقر والصادق عليهما السلام دون ما تقدمه في الازمنة والاول بعيد
لبقاء المعنى اللغوي حتى يعلم خلافه وقد يحصل العلم في زمانهما او ما قاربه فيجب الحكم بمقتضى العلم فيه دون غيره لانتفاء المقتضي وفيه ان ذلك
ليس تفصيلا في المسئلة بل هو نفي الحقيقة بمعنى القول بنفي الحقيقة الشرعية اذ الحقيقة الشرعية ما وضعه الشارع لمعناه والشارع كما عرفت هو النبي
او النبي صلى الله عليه وآله واما الامام عليه السلام فليس بشارع بل هو مبين للشرع كاشف عنه فصيرورة الالفاظ المذكورة حقايق بعد النبي
لا يقتضي كونها حقايق شرعية وقد اتفق النافون للحقيقة الشرعية على صيرورتها حقايق بعد زمان النبي صلى الله عليه وآله وغاية الامر انهم لم يبينوا
تحديد ابتداء النقل في زمان المتشرعة وهذا القائل اجاز ذلك بالتحديد المذكور وهذا لا يقتضي كونه تفصيلا في المسئلة ولا قولا آخر
غير القول بالنفي بل هو صريح في ذلك وما دل على ثبوت الحقيقة الشرعية يقتضي بطلان هذا القول وفساده مضافا الى ان القول بثبوت الوضع لتلك الالفاظ بالعموم
في زمان الباقر والصادق عليهما السلام مشكل في الوجوب والسنة والكراهة مما لم يعلم تحقق الوضع فيها في ذلك الزمان مع دخولها في
محل هذا التفصيل قطعا ومنها ان المحكي ما كان من تلك الالفاظ مما يكثر استعماله ويكثر دورانه بسبب الحاجة اليه كالصلوة والزكوة ونحوهما فهو
حقيقة في زمان النبي صلى الله عليه وآله وما ليس كذلك فهو حقيقة في زمان الباقرين عليهما السلام لحصول الغلبة والاشتهار في القسم الاول في زمان النبي

وفي الثاني في زمان الباقرين عليهما السلام وهذا التفصيل ماخوذ من التفصيلين الاولين فانه قد جمع فيه بين التفصيل في الازمان و
الالفاظ والجواب عنه ظاهر مما تقدم ومنها ان المنقولات المتداولة على لسان المتشرعة مختلفة في القطع بكل من استعمالها
ونقلها بحسب اختلاف الازمنة اختلافا فاحشا فان منها ما يقطع بحصول الامرين فيه في زمان النبي صلى الله عليه وآله ومنها ما يقطع باستعمال
النبي اياه في المعنى الشرعي لكن لا يعلم صيرورته حقيقة الا في زمان انتشار الشرع وظهور الفقهاء والمتكلمين الباحثين عن الاحكام المتعلقة
بتلك الالفاظ ومنها ما يقطع بتجدد النقل والاستعمال في زمان الفقهاء واذا كانت الالفاظ مختلفة بهذا الاختلاف فكيف يحكم
بتحقق النقل فيها في زمان النبي والائمة عليهم السلام بل الواجب التفصيل فيها بحسب العلم بتحقق موجب الوضع واشتهاره وظهور المستتبع
الكاشف عن حصول الغلبة والاشتهار والجواب منع انحصار جميع تلك الاقسام او صحة التقسيم الثاني في محل النزاع وهو ظاهر مما سبق
ومنها ان الحقيقة الشرعية ثابتة في العبادات دون المعاملات وذلك لان الفاظ المعاملات كالبيع والهبة والصلح والدين والرهن
والاجارة والوديعة والعارية والعتق والميراث والقصاص والدية وغيرها باقية على معانيها الاصلية لم تنقل في الشرع الى معنى آخر وان كانت
صحتها موقوفة على شرائطها الشرعية فان ذلك لا يقتضي ان يكون المعاني المفهومة منها شرعا مغايرة لمعانيها اللغوية الاصلية
بل مرجع هذا الاشتراط الى خروج الشرط عن حقيقة المشروط لما يقتضي لصدق اسم المشروط بدونه ولذا قالوا ان العبادات توقيفية دون
المعاملات فان تخصيص العبادات بذلك ليس من جهة احكامها لان الاحكام الشرعية من حيث هي كلها توقيفية مطلقا ان تلك
احكام العبادات وغيرها بل باعتبار موضوعاتها فان المرجع فيها الى اللغة والعرف وتوهم عليه ان الناظر في ثبوت الحقيقة الشرعية وجود
الامر المقتضي للوضع اعني النقل والغلبة والاشتهار في زمان الشارع فان حصل كان اللفظ حقيقة شرعية وان كان من المعاملات والا لم
وان كان من العبادات وليس لكون اللفظ من العبادات اثر في تحقق الوضع الشرعي ولا لكونه من غيرها اثر في انتفائه كيف والنكاح
انما تفارق غيرها باشتراط النية بقصد القربة ليس الا وهذا مما لا دخل له في صحة الوضع الشرعي ولهذا جاز الوضع لما شرط فيها النية فكذا
غيره من دون الفرق فان كان المقصود ان الوضع الشرعي انما يصح في العبادة دون غيرها فبطلانه ظاهر وان كان المقصود ان
ذلك لم يقع في غير العبادة وان كان جايزا ففيه ان الظاهر وقوعه فان الخلع والمبارات واللعان والايلاء لم يكن في اللغة
لهذه المعاني المخصوصة المعروفة في الشرع وقد نقلت اليها قطعا وكذا النكاح فانه في اللغة بمعنى الوطي بنص اهل اللغة قال في الصحاح النكاح
الوطي وقد يقال للعقد وقد قال في المغرب اصل النكاح الوطي ثم قيل للتزويج نكاح مجازا لانه سبب للوطي المباح وذكر مثله في الحلف بعد نقل
اللغويين على ذلك فقد نقل في العرف الشرعي الى معنى العقد لغلبة استعماله فيه شرعا حتى قيل انه بمعنى العقد ايضا واشتراط الوطي في المحلل فاعلم
من دليل آخر ونقل جماعة من الاصحاب منهم الشيخ وابن ادريس الاجماع على ذلك وايضا فان الايمان والكفر والعدالة والفسوق والطهارة

والنجاسة والحدث من الحقايق الشرعية المنقولة عن معانيها الاصلية وليست من العبادات المشروطة بالنية قطعا والظاهر انه
كما يثبت للمفصل عموم النفي في المعاملات كذا لم يثبت له دعوى عموم الايجاب في العبادات اذ لا كلام ان مثل السجود والطواف والاعتكاف باق
على ما ثبت قبل الشرع ولم ينقل الى معنى آخر واشتراطها الشرعية لا يخرجها عن مفهوماتها اللغوية كما مر به في الفاظ المعاملات وهذا بخلاف
مثل الصلوة والزكوة والصوم والحج فانها وان كانت ثابتة في الملل السابقة او معروفة عند العرب الجاهلية على ما سبق التنبيه عليه الا
انا نقطع بحصول الاختلاف بين تلك المعاني والمعاني التي اثبتها الشارع في اصل الماهية وان كانت متشابهة اذ ليس جميع الروايات
فيها شروطا للصحة ومنها ما هو ماخوذ في اصل الماهية وايضا فالعبادات قسمان عبادة بالذات وعبادة بالعرض وهي المعاملات التي
التي تصير عبادة بواسطة النية والحقيقة الشرعية منتفية في هذا القسم قطعا فلا يصح الحكم بثبوتها في جميع العبادات ويمكن دفعه بان المراد
منها خصوص القسم الاول اعني العبادة بالذات لانه المتبادر من لفظ العبادة عند الاطلاق ولو قيل بدخول الاخلاص في حقيقة العبادة
كما ذهب اليه بعض الفقهاء امكن دفع النقض ايضا لان العبادة على هذا التقدير مجموع الفعل مع النية وهو غير الفعل فقط لكنه خلاف التحقيق
فان الاصح انها شرط للعبادة قطعا للنية ولان العبادة هو الفعل والعمل هو المنوي لا النية ولان المركب منهما ومن غيرها في الحقيقة
فالعبرة في ثبوت الحقيقة الشرعية بوجود المقتضي للوضع وتحقق الصيغة الجامعة لمحل النزاع ونفيها بانتفاء الامرين واما كون الشيء عبادة
او معاملة فذلك مما لا دخل له في شيء من النفي والاثبات سواء اريد منها الوجوب والامتناع او مجرد الوقوع واللاوقوع ومن هنا
يشكل اطلاق الحكم بان العبادات توقيفية دون المعاملات كما اشتهر بين الفقهاء والظاهر انه محمول على الغالب فانه لما كان اكثر
الفاظ العبادات من الحقايق الشرعية التي لا يعرف معناها الا ببيان الشارع بخلاف المعاملات فان اكثرها من الحقايق اللغوية
او العرفية التي لا توقف لها على الشرع اطلقوا القول بان العبادات توقيفية دون المعاملات نظرا الى الغالب في الوصفين ويحتمل ان
يكون المراد على تقدير تسليم الحكم في طرف الاثبات وان لم يعلم اجتماع الوصفين المذكورين بحاله بان العبادات لا الامثلة متعين فيها الرجوع الى الشرع
اذ لا طريق لها سوى ذلك لتوقف الحكم الشرعي بخلاف المعاملات فان بيان معانيها ليس الا من الوظائف الشرعية المتوقفة على النص
من الشارع ومقتضى ذلك عدم الرجوع فيها الى غير الشرع كاللغة والعرف وامتناع الرجوع فيها اليه وهذا التوجيه الحق بكلام القوم لو
كان الاول الى الصواب اقرب بادر الاركان المخصوصة من لفظ الصلوة والقدر المخرج من المال من لفظ الزكوة والقصد المخصوص
من لفظ الحج ونحو ذلك لا ريب في ان المتبادر من هذه الالفاظ عند اطلاقها مجردة عن القراين في زمان المتشرعة هو تلك المعاني الشرعية
الحادثة ولا ريب ان التبادر علامة لكون الالفاظ حقايق في المعاني المذكورة في ذلك الزمان وكذا في زمان الشارع فلذلك استعملها في تلك المعاني
انما الاشكال في ان تلك المعاني كانت متبادرة من هذه الالفاظ في زمان الشارع كما هي متبادرة منها في هذا الزمان او في غيره من زمان المتشرعة او لا بل كان

سهاني زمان الشارع معانيها اللغوية الاصلية ثم حدث السبق والتبادر في زمان المتشرعة لاستكمال سببهما اعني الغلبة والاشتهار
فيه فان سبق التبادر والسبق سهاني زمان الشارع كانت الالفاظ حقائق شرعية فان التبادر في زمان الشارع كاشف عن
تحقق الوضع فيه والا فمقتضى التبادر كونها حقائق في زمان المتشرعة في الجملة واما ان ذلك قد حصل بتصرف الشارع ونقله او بحصول الغلبة والاشتهار
في زمان المتشرعة فمحتمل ولا دلالة للتبادر على تعيين احدهما قطعا فلا يمكن الحكم بالحقيقة الشرعية بمجرده ومن المعلوم ان التبادر الثابت في
هذه الالفاظ بحكم الوجدان ليس الا التبادر في زمان المتشرعة واما ان التبادر كان ثابتا لها في الصدر الاول وفي زمان الشارع فما
لا سبيل للوجدان اليه والى بيانه لان في هذا الزمان ادراك السبق والتبادر السابق بالوجدان وح ان اراد المستدل ان تبادر
المعاني المذكورة متبادرة الى الفهم في زمان الشارع فتم والسند فكما قلناه وان اراد به تبادرها في زمان المتشرعة فتم ولا يجدي نفعا
لما عرفت من ان التبادر في زمان المتشرعة انما يقتضي كون اللفظ حقيقة في ذلك الزمان دون زمان الشارع وغاية توجيهه
ان يق ان المراد بتبادر المعاني المذكورة في زمن الشارع لوجود سببه اعني الغلبة والاشتهار لا الحكم بالوجدان وهذا مع مخالفته لظاهر كلام القوم
بل صريح الاكثر يتوجه عليه منع حصول السبب المقتضي للتبادر في جميع الالفاظ والاقلنا بوجود المقتضي يمنع في الجميع لعدم الاشتهار
له في الغلبة والاشتهار على ما سبق تحقيقه واعترض في المشهور على هذا الاستدلال بوجهين احدهما منع استعمال الشارع لتلك الالفاظ
في المعاني الشرعية لاحتمال كونها باقية في المعاني اللغوية والزيادات شروط لوجوبها عبادات معتبرة بمعونة شرعا وانشاء وخارج
المشروط والثاني انه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان يكون حقائق شرعية لجواز كونها مجازات واجيب عن الاول
منع استعمال الشارع لتلك الالفاظ في المعاني الحادثة بط قطعا فانا نعلم ضرورة بان الشارع استعمل الصلوة في الاركان المخصوصة وكذا
الزكوة والحج والصوم في معانيها المعروفة والمنكر مكابر وايضا لو كانت باقية في معانيها اللغوية لزم ان لا يكون الاخرس والمنفرد مصليا وان
باطل بالاجماع بيان الملازمة ان الصلوة في اللغة جاءت لمعنيين الدعاء ومنه قوله تعالى وصل عليهم اي ادع لهم وقوله من دعي الى طعام
فليجب وان كان صائما اي فليدع لصاحب الطعام والاتباع ومنه المصلي في الحلبة لاتباعه السابق فان اريد من قوله تعالى اقيموا الصلوة
المعنى الاول لزم الاول وان اريد الثاني لزم الثاني وعن الثاني بان المستدل قد احتج بتبادر المعنى من الالفاظ باستعمالها في تلك
المعاني ومنع لزوم الحقيقة الشرعية من استعمال الشارع انما يتجه لو رام المستدل اثبات الحقيقة الشرعية بمجرد الاستعمال في المعاني الحادثة
وليس كذلك وهو اوضح وقد يجاب ايضا بانه ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها في معانيها لمناسبة للمعنى اللغوي ولم يكن ذلك
معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى وان اريد بها المجازية ان اهل اللغة
استعملوها في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظ لانها معان حدثت ولم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى

فرع

فرع معرفته وفيه نظر اما اولا فلان حمل الايراد بزعم المورد على ان المستدل الزم من مجرد استعمالها في غير معانيها كونها حقائق
فالظ كونها حقائق شرعية ولو صح ذلك لتم الايراد قطعا لمنع اشتهار الملازمة بين استعمالها في غير معانيها وكونها حقائق فلا يلزم
كونها حقائق شرعية وما ذكره المجيب على تقدير صحته لا يندفع به الايراد اذ الراجع عليه ح اثبات اللغة المخصوصة او بيان توهم المورد فهم
الاستدلال كما ذكرناه ولا تعلق لما ذكره بشيء من الامرين كما لا يخفى واما ثانيا فلانه ان اريد بالاشتهار والافادة بغير قرينة
اشتهار الالفاظ وافادتها في الجملة ولو بعد زمان الشارع فقوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية تم اذ الاشتهار والافادة في زمان
المتشرعة انما يقتضي الحقيقة العرفية دون الشرعية وان اريد بها حصول الامرين في زمان الشارع فيكون هذا هو معنى الحقيقة الشرعية تم لكن يجيء
ح احتمال ثالث وهو ان يكون المراد من مجازيتها ان الشارع استعملها في تلك المعاني ولم يشتهر في زمانه بحيث تفيد بغير قرينة اشتهر
بعد ذلك او لم يشتهر واما ثالثا فلان التبادر لم يستفاد منه ان تعينه الشارع في الاستعمال الغير ينافي كون اللفظ حقيقة شرعية وليس
لان المنافي للحقيقة الشرعية تعيينه الشارع بها وضعه غيره واما تعيينه فيما استعمله الغير فلا ينافي الحقيقة الشرعية قطعا لجواز تعينه في الاستعمال مع
الاستقلال في الوضع بتعيين اللفظ للمعنى واستعماله فيه الى ان يفيد بلا قرينة ولا ريب ان ذلك لو تحقق لكان حقيقة شرعية لان
الاضافة الى الشارع لاختصاصه بالوضع دون الاستعمال فتم   فان قلت ان اريد التبادر في كلام الشارع او المتشرعة
اعني الفقهاء الاول تم والثاني تم ولا يثبت به الا الحقيقة العرفية يعني ان التبادر الذي ينفع في الاستدلال ويثبت به الحقيقة
هو التبادر في كلام الشارع وهو تم والمسلم هو التبادر في كلام المتشرعة وهو لا ينفع المستدل ولا يثبت به الحقيقة الشرعية وفيه ان بيان
الحقيقة الشرعية هو التبادر في زمان الشارع لا في كلامه اذ لا شك في كون الالفاظ التي وقع فيها النزاع حقائق في المعاني الحادثة
في زمان المتشرعة فان التبادر فيها في زمانهم مع الاطلاق المجرد عن القرائن تلك المعاني لحصول الغلبة والاشتهار الموجب
للعلم به ومقتضى ذلك تبادر المعاني المذكورة عندهم من كلام الشارع ايضا لتحقق الموجب فيه غاية الامر ان صدور ما من الشارع
على القول بنفي الحقيقة الشرعية صارف عن الحمل على المعاني الشرعية وذلك لا ينافي تبادرها من اللفظ اذ التبادر هو فهم
المعنى من مجرد اللفظ مع قطع النظر عما سواه حتى عن خصوصية المستعمل وهذا المعنى مع ما هو في اللفظ استمر معه وكان موجودا او
مع علم السامع بالوضع وكونه من اهل الاصطلاح سواء كان المتكلم منهم او من غيرهم فان الحال في فهم المعنى من اللفظ لا يختلف باختلاف
المتكلمين وانما يختلف باختلاف السامعين نعم صدور اللفظ عمن ليس من اهل الاصطلاح صارف عن الحمل على المعنى المصطلح في الواجب
صدور اللفظ عن اصطلاح المتكلم والصرف عن الحمل ليس صرفا عن الدلالة والفهم لان الارادة خارجة عن مفهوم الدلالة على ما تحقق في محله
والحاصل ان الاشتباه في ارادة المتكلم وتعيين مراده من اللفظ باصطلاحه وفي دلالة اللفظ على المعنى يعني فهمه من نفس اللفظ باصطلاح السامع

فاللغوي مثلا اذا استعمل لفظ الدابة في كلامه كان المتبادر منه في العرف العام ذات القوائم الاربع لكن يجب حمله على مطلق ما يدب
على الارض لقرينة صدوره عن اهل اللغة وكذا لفظ الصلوة والزكوة والصوم وغيرها من المنقولات الشرعية اذا وجدت في استعمالات
اهل اللغة المتبادر منها المعاني الحادثة ومع ذلك يتعين حملها على المعاني الاصلية وقد ظهر من ذلك ان تبادر المعاني الحادثة
من الالفاظ الواردة في الخطابات الشرعية امر ثابت محقق ليس للنافي منعه ولا التشكيك فيه وان النافي في النفي والاثبات
ليس الا التبادر في زمان الشارع او المتشرعة فينبغي الترديد فيه كما حققنا ولا يبعد ان يق ان منع التبادر في كلام الشارع
راجع الى منع التبادر في زمانه وذلك بان يكون المراد من التبادر في كلام الشارع تبادره في كلامه اي في زمانه او تبادره
في كلامه من حيث انه كلامه وح فالاعتراض وارد على الدليل المذكور ولا دفع له كما لا يخفى   انكار التبادر في كلام
مكابرة باللسان لما يحكم به الوجدان كما لا يخفى ان المعترض ان اراد منع التبادر في كلام الشارع منع التبادر عند المتشرعة كما
الظ من العبارة كان الواجب ذكره من انكار المكابرة التبادر في كلام الشارع مكابرة باللسان لما يحكم به الوجدان كان
ذلك اعني حديث المكابرة وجوابه لغوا باطلا لا طائل تحته بل كان قوله غايته انك تقول ان هذا التبادر لاجل المؤانسة وسل
هذا الا تناقض وان اراد منع التبادر منه في كلامه فقط او من حيث هو كلامه على وجه ما به الايراد وكان ما ذكره بقوله فنقول
ان هذا غير معلوم على تقدير صحته هو الجواب عن الاعتراض واما قوله منع التبادر في كلام الشارع مكابرة وان اراد به منع التبادر المطلق فمسلم
لكن المعترض لم يمنعه على هذا التقدير فلا يتوجه عليه ذلك وان اراد به منع التبادر الخاص فمنع بطلانه قطعا مناقض لما اعترف به من
الاحتمال وايضا فاحتمال ان التبادر لاجل المؤانسة هو اصل الاعتراض فكيف يكون غايته ما يقوله المعترض ودعا به توجيه
الكلام ان يق انه لما كان ظاهر كلام المعترض هو المعنى الاول بني الجواب عليه اولا ثم لما تفطن بامكان توجيهه بارادة الاخير
المذكورين قال غايته انك تقول ان وح فالمستدل انكار التبادر المطلق كما هو ظاهر العبارة مكابرة ظاهرة فلا يمكن الحمل عليه وغاية ما
للمعترض ان يقول ان التبادر لاجل المؤانسة ومرجعه الى انكار التبادر الخاص فينبغي ان يكون هذا هو المراد وجوابه ان ذلك
غير معلوم آه فتم   هذا غير معلوم آه لا يق هذا خروج عن قانون المناظرة لان المجيب مستدل فلا يكفيه اثبات بعدم العلم
والاحتمال فانه وظيفة المانع دون المستدل اذ المقصود ان عدم العلم كاف في ثبوت هذه الدعوى والاحتمال ليس بقادح فيها
بناء على ما ذكره من ان الحقيقة لو لم يثبت مع ذلك لزم ان لا يثبت اكثر الحقائق اللغوية والعرفية فما ذكره ليس مبنيا على الاحتمال
بل غايته الاحتمال فلا يقضي   بل الظاهر انه لكثرة استعمال الشارع هذه الالفاظ في هذه المعاني آه وان اراد ان الظاهر
استناد التبادر في زمان المتشرعة الى كثرة استعمال الشارع بلا واسطة بحيث يكون السبب القريب للتبادر والفهم كثرة استعمال

الشارع وحصول الغلبة والاشتهار في زمانه فذلك مقطوع بفساده اذ لا يصير استناد التبادر في زمان الى الاشتهار
الحاصل في زمان آخر سابق عليه لان العلم الضروري حاصل بتحقق الاشتهار في زمان المتشرعة ومع ذلك
فاستناد التبادر في زمانهم الى الاشتهار في زمن المتشرعة لشارع على ان يكون سببا قريبا غير معقول هذا ابنا على
كون الاشتهار السابق هو السبب في الفهم دون الاشتهار الحاصل كما هو الظ من كلامه ولو قبل ان التبادر في زمان
المتشرعة حاصل لكل من الشهرة في زمانهم وفي زمان الشارع تا اعني ان اسباب الفهم والتبادر امارات لا علل حقيقية
لا يمنع ذلك السكينة خلاف الظ فتدبر ولو امكن ظاهر فان الاستناد اليه ليس اولى من الاستناد الى الاشتهار في زمانهم
فالحكم في الاول تحكم والتبادر بحكم ظاهر وان اراد ان الظاهر استناده الى كثرة الاستعمال في زمان الشارع على ان يكون
سببا بعيدا للفهم والتبادر في زمان المتشرعة بحيث ان الشارع لما استعمل هذه الالفاظ في هذه المعاني وشاع ذلك
في زمانه حتى افادت بغير قرينة تداولته المتشرعة في استعمالاتهم تبعا للشارع فاستمر الشياع الى هذا الزمان فيكون التبادر
في هذا الزمان مستندا الى كثرة استعمال الشارع ولو بالواسطة ففيه انه ان اريد ان التبادر في هذا الزمان كاشف عن كثرة
استعمال الشارع دال عليه دلالة المعلول على العلة ففيه ان التبادر في هذا الزمان او زمان المتشرعة انما يدل على الاشتهار في
زمانهم واما ان الاشتهار في زمانهم مسبب عن الاشتهار في زمان الشارع فذلك غير معلوم اذ كما جاز ان يكون التبادر
في هذا الزمان مسببا عن سبب قريب وهو الاشتهار فيه وبعيد وهو الاشتهار في زمان الشارع جاز ان يكون له سبب واحد
وهو الاشتهار في هذا الزمان لاحتمال حدوث الاشتهار في زمان المتشرعة بعد زمان الشارع فان حصول الغلبة والاشتهار
في زمان لا يدل على ثبوتها في زمان سابق عليه وهذا ظاهر جدا وان اريد ان العلم بسبق الاشتهار في زمان الشارع
للتبادر عند المتشرعة قد حصل من سبيل آخر غير التبادر ففيه ان ذلك على تقدير تسليمه كلام آخر ولا تعلق له بهذا الاستدلال
كما لا يخفى   والحاصل انا نقول ان التبادر معلوم وكونه لاجل معنى غير الوضع غير معلوم فيحكم بالحقيقة آه انت خبير بان
منع الاعتراض على ان التبادر بوضع غير وضع الشارع اعني وضع المتشرعة لا على انه لاجل امر غير الوضع كما ذكره واذا كان
في ثبوت الحقيقة في الجملة والظ ان في العبارة قصورا مخلا او المقصود ان كون التبادر لاجل امر غير الوضع الشرعي غير معلوم
فيحكم بالحقيقة الشرعية فان قلت هذا الدليل مقلوب عليه فانا نقول ان التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع العرفي غير
معلوم فيحكم بالحقيقة العرفية قلت صحة الاستدلال مبنية على كفاية الاحتمال ههنا وقد اثبتناها في الاصل لما ذكره من لزوم رفع
اكثر الحقائق ولا يمكن اجراؤه في العكس فتم   والا لم يثبت اكثر الحقائق اللغوية والعرفية اذ احتمال كون التبادر

امر متواتر نعم هذا الاثر فيه بحث لان اكثر المعاني اللغوية قد ثبت بمثلها من اصل الفقه وما ثبت بغيره كالتبادر وعدم صحة السلب وغيرها الا قليل ما ثبت
بواسطة الاصل اعني اصل عدم النقل كما عرفت فلا يقدح فيها احتمال كون التبادر للوضع اللاحق واما العرفية فالطريق في اثباتها المعنى كالاذن
العرفية ان اريد منها ما يعم المهجورة وقبل ثبات هذا القسم منها والا فاثباتها بنفس التبادر من دون حاجة الى توسط الاصل فان المقصود
ان المعنى اللفظ ذو عرف فاريد انه المعنى ولا ريب في دلالة التبادر على هذا المعنى وقطع كونه حقيقة فيه وهذا الخلاف في التبادر في هذه الالفاظ
فانه لا يدل على الوضع الشرعي بنفسه لاحتمال حدوث الوضع ولا يفيده الاصل لانه انما يثبت الحكم في موضع الشك اما مع العلم بالوضع
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الباحث عن المسألة والرجوع فيه الى من يدعي ذلك تقليد في مبادي المسائل الاجتهادية وليس بجائز كالتقليد في اصل المطالب وتحصيل العلم به
بطريق التتبع مع مخالفته ومنع التحصيل في زمن الطالب على المبادي صعب كثير من تحصيل كلفة تحقيق هذه المسألة وحصرها مع الاقتصار فيها
على ما هو مذكور في زبر القوم محتاج الى مراجعتها حتى يحصل العلم او الظن مع تعذر العلم بعدم الاطلاع وان فرض اشتغال الفائدة فيها في الرابع
فتدبر واعلم ان عبارة المصنف هذه يتوجه عليه مناقشات الاول قوله اذ من ورد هذه الالفاظ حقائق في كلام الائمة مما يعلم النزاع فيه فان
مورد نهما حقائق في كلامهم انما يتصور على القول بنفي الحقيقة الشرعية فلا يعد في النزاع بل لا حاجة لهذا الكلام حصرها من قال بثبوت
الحقيقة الشرعية فينبغي له تبديل الصيرورة في العبارة بالكون او التعبير بان يقول ذكون هذه الالفاظ حقائق في ثبوت الوضع فيها في
كلام الائمة مما يعلم النزاع فيه الثاني قوله واستقلال القران والاخبار النبوية الخ فان مقتضى هذه العبارة ان عدم استقلال القران
والاخبار النبوية بالاحكام الشرعية يوجب الاستغناء عنهما بالاحاديث لا انه لا بعدم الاستقلال في تلك الدليلين كما هو واضح فالاولى ان يقول
والاحاديث المروية عن من يستقل بافادة الاحكام الشرعية فلا حاجة الى العلم بدلالة الكتاب والسنة النبوية وقد يقال ان ذلك انما
يتجه ان لو كان المراد باستقلال الكتاب المنفي في كلام المصنف استغناءها ما يتم به الاستدلال وليس كذلك بل المراد من استقلالهما بالحكم فيما
ولذا الحكم فيهما مبني اشتغاله ليس او علا الحكم سواء ما واضح فلا ورود لهذه المناقشة الثالث قوله دون نص من الائمة فان المفهوم من نفي استقلال
الكتاب والسنة بالحكم الشرعي بدون نص الائمة ثبوت الاستقلال مع النص ولا معنى له مطلقا سواء اريد بالاستقلال عدم الاحتياج عن الحجة او الاكتفاء
فان الاستقلال المفروض بدون النص بالحد المعنيين لا يتغير بتحكم معه قطعا فالاولى اسقاط هذا القيد والاكتفاء بما تقدم فانه تام في مقام الاهم
من قوله والاخبار النبوية المتواترة من غير جهة الائمة لعلة انما قيد الاخبار النبوية بذلك لان الاخبار النبوية المتواترة من جهة الائمة من ترك
الاخبار المروية عنهم في وجوب الحمل على المعاني الشرعية على ان الائمة انما يقصدون في نقلهم احاديث النبي بيان الاحكام الشرعية مجرد
النقل والرواية على ما هو شان الرواة وهو في حيز المنع فان من الجائز ان يكون المقصود نقل كلام النبي وروايته لفظه المحترم الذي
نطق به والسلم فبيان الحكم بكلامه تبع لكلامه دون اطلاع غيره الا اذا كان الحديث منقولا بالمعنى او مشتملا على قرينة تدل على ارادة الحرف
الحادث فانه يجب حمله على عرف زمانهم لكن مع ذلك لا يخفى فرق بين المنقول من جهتهم والمنقول من جهته فان المنقول
من غير جهة الائمة يتعين حمله على العرف الحادث للسامع وجود القرينة او ارادة المعنى المعنى فالتفرقة بين المنقول من جهتهم وغيره على
ما يشعر به كلام المصنف لا وجه لها يعتد به ولنختم الكلام في هذا المرام بايراد ابحاث مهمة يتعين على طالب معرفتها الاول اختلفوا في الفاظ
العبادات كالصوم والصلاة والحج والزكوة وغيرها فقيل انها اسامي للصحيحة اي الماهيات المستجمعة لشرايط الصحة وان اطلاقها على
الفاسدة لمشاكلتها الصحيحة في الصورة وهو مختار اكثر المحققين وقيل انها للاعم من الصحيحة والفاسدة والاول هو الاظهر
لنا تبادر الصحيحة منها عند الاطلاق وكذا صحة سلب الاسم عن الفاسدة وان العبادات امور متعلقات طلب الشارع وامره

من الفاسدة كذلك وانا نعلم قطعا ان للعبادات اجزاء معتبرة فيها بالتالف منها ماهيتها ولو كانت اسامي للاعم لصح اطلاقها مع فقد ها فلزم اشتغالها
الجزئية او يحقق الكل بدون اجزائه وكلاهما باطل بالضرورة وان الظاهر من قوله الصلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن
لم يبيت الصيام انتفاء الماهية بانتفاء الامور المذكورة فلا يتحقق مع الفساد والحمل على نفي الصحة ماوى مجاز لا دليل وقد وجد في مثل لا
نكاح الا بولي ولا طلاق الا بشهود ولا عتق الا في ملك نحوها كما فيه بخلاف ما نحن فيه ولعلها فان العبادات امور توقيفية لا يعرف
الا من قبل الشارع ولو كانت اسامي للاعم لما كانت كذلك لان المرجع فيها الى العرف دون الشرع وليس المراد من تسمية العبادات
اسامي الصحيحة ان الصحة ماخوذة في مفهوماتها داخلة في معانيها بل المراد انها اسامي للماهية المخصوصة المراد او وجدها المكلف كانت صحيحة فلا يرد
ان الصحة والبطلان من عوارض الوجود الخارجي لا من صفات الماهيات وكذا لا يرد انا نقطع بان المفهوم من لفظ الصلوة مثلا الاركان
المخصوصة واما الصحة فلا يستفاد منه اصلا احتج القول الثاني بانها اسامي للاعم كثرة استعمالها في الفاسدة واتصافها بالصحة والفساد وانقسامها
اليهما وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ولا دلالة للعام على الخاص واعلم ان المقصود من هذا البحث تعيين المعنى المراد من الفاظ العبادات
المستعملة في خطاب الشرع مع قطع النظر من كونه حقيقيا او مجازيا وهذا مما يأتي فيه النزاع من كل المثبتين للحقيقة الشرعية والنافين لها
فان النافي لا ينكر اصل المعاني الشرعية الحادثة لتلك الالفاظ بل انما يدعي ان الشارع استعملها فيها على سبيل المجاز دون الحقيقة فيبتني تحرير
النزاع في ان تلك المعاني التي استعمل الشارع فيها هذه الالفاظ هل هي الماهيات المعينة المستجمعة لشرايط الصحة او الاعم منها ومن الفاسدة
غاية الامر ان نزاع المثبتين في تعيين المعنى الحقيقي ونزاع النافين في تعيين المعنى المجازي واما اصل التعيين فمما يفتقر اليه المحصل فيه
كلا الفريقين وربما ظهر من قولهم في تحرير الخلاف في المسألة ان الفاظ العبادات اسامي للصحيحة او الاعم ان النزاع في تعيين المعنى الحقيقي
لها لان المتبادر من الاسم هو اللفظ الموضوع ويمكن توجيهه بالحمل على عرف المتشرعة فان تعيين المعنى العرفي يستلزم تعيين الشرعي والظاهر
ان تحرير النزاع بهذا الوجه انما هو من المثبتين بناء على ما علم من القول بالحقيقة الشرعية ثم اشتهر ذلك بين الاصوليين فصار مثار الاشتباه
الثاني قد تسعت قول الفقهاء في تحديد الفاظ العبادات والمعاملات بحسب اللغة او العرف لكذا وفي عرف الشارع لكذا وعليه اشكال لا
الاول ان هذا انما يصح على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فان النافي لها لا يثبت لتلك الالفاظ معنى سوى معانيها اللغوية والعرفية المتداولة
الفاظ المعاملات كلها او اكثرها باقية على معانيها الاصلية غير منقولة في الشرع الى معان اخر حادثة كالعبادات ولذا تراهم يقولون ان
العبادات توقيفية دون المعاملات ويرجعون في تحقيق معنى مثل البيع والاجارة والصلح والدين والوديعة والعارية الى اللغة والعرف
ومع ذلك فكيف يصح منهم القول المذكور في هذه الالفاظ والامر في الاشكال الاول هين اذ الظاهر انه لا خلاف بين فقهائنا في ثبوت الحقيقة
الشرعية وان المخالف في ذلك شذوذ من الاصوليين دون فقهاء العامة فكلامهم هذا جار على مقتضى مذهبهم ولا اشكال فيه وقد يجاب ايضا
باحتمال ان يكون المراد بيان المعاني الشرعية لتلك الالفاظ حقيقة كانت او مجازا وفيه انهم كثيرا ما يصرحون بانها حقيقة في كذا وشرعا في كذا

فلا يستقيم الحمل المذكور واما الثاني فقد يجاب عنه بان المراد تحديد المعاملات بحسب عرف المتشرعة دون الشارع او تحديد المعاملات
الشرعية اي المعاملات الصحيحة شرعا وهي التي يترتب عليها الاثار والاحكام الثابتة في الشرع او المراد الكشف عن المعاني الاصلية
للمعاملات بخواصها الشرعية فاللغوي والشرعي مثلا واحد بالذات مختلف بحسب الاعتبار فهو من حيث انه متصور بالوجه المعروف في اللغة
لغوي ومن حيث انه متصور بالوجه الشرعي شرعي ويتوجه على الاول ايضا ان الفقهاء من المتفقهة لا يجدون فائدة وقوام هو كذا شرعا كالنص
في ارادة المعنى الشرعي انهم كثيرا ما يقع منهم التشاجر في هذه الحدود ولو كانت امورا اصطلاحية محضة لما وقع فيها ذلك اذ لا مشاحة
في الاصطلاح وايضا فان نقل هذه الالفاظ من معانيها الاصلية الى ما ذكروه في تلك التعريفات والحدود مما لا يترتب عليه اثر شرعي
اذ كان ذلك اصطلاحا منهم لا من الشارع ولا فائدة تعود اليهم في تحرير المسائل وتقرير المطالب كما في سائر اصطلاحاتهم وغيرهم من ارباب الصنايع والعلوم فان تقرير المطالب الفقهية لا يتوقف على هذه الاصطلاحات كما لا يخفى وعلى الثاني ان لو كان
المقصود تحديد المعاملات الصحيحة لوجب استيفاء شرايط الصحة في تعريفها مع انهم لم يتعرضوا فيها الا لقليل منها مثلا قالوا البيع نقل الملك
من مالك الى اخر بعوض معلوم فاقتصروا في تعريف البيع على معلومية العوض التي هي من شرايطه ولم يتعرضوا لباقي الشرايط كمعلومية
العوض وكمال المتعاقدين وتراضي الطرفين وطهارة العوضين واشتمالها على نفع محلل مقصود للعقلاء وان يكونا مقبوضين في الصرف
غير مع التجانس الى غير ذلك من شرايط البيع وكذا ما ذكروه في تعريف الاجارة والجعالة والضمان والصلح والحوالة و
العارية والوديعة وغيرها من العقود والايقاعات فانهم قد اقتصروا في جميعها على البعض ولم يتعرضوا في شيء منها للجميع ولو كان
المقصود تعريف المعاملة المستجمعة لجميع شرايط الصحة لم يجز ذلك قطعا وعلى الثالث ان الغالب تفارق المعنيين اللغوي والشرعي
بحسب الصدق اما من الجانبين او من جانب واحد ولو كان المقصود من التحديدات المذكورة الكشف عن المعاني الاصلية بخواصها الشرعية لتعارض
المفهومان دائما ويمكن ان يقال انه لما كان الغالب في المعاملات مشاركة بعضها البعض في بعض الصفات كاشتراك البيع مثلا مع الهبة في
نقل ملك العين ومع الاجارة في النقل بعوض وكاشتراك الاجارة مع الجعالة في استحقاق العوض بازاء العمل ومع النكاح في التسلط على المنفعة
على وجه اللزوم وكاشتراك الصلح مع البيع والاجارة والابراء باختلاف محله وكان الاحتياج الى تمييز بعضها عن بعض لمعرفة العلم بترتب
احكامها المختلفة عليه يقتضي الفقهاء التعريف للمعاملات على وجه يحصل به التمييز في الجملة ومن المعلوم ان التمييز بوجه ما لا يحتاج ان يكون لا بين المفصل
المعرفة لماهياتها المعلومة في العرف واللغة من الجائز حصوله باعتبار شرايطها واشتمالها على الغرض لجميع تلك الشرايط من شرف
ذلك بالكلية فان التمييز ولو شرطا واحدا او الذي ترى انهم في بعض المعاملات لا يتعرضون لشيء من الشرايط الشرعية وانهم يقتصرون في
على شرط واحد وربما ذكروا شروطا متعددة بحسب الحاجة الى التمييز بالحكم المقصود للفقهاء كما ذكروه في تعريفات المعاملات لتمييز بعضها عن بعض بوجه ما من الوجوه وهذا الامر مختلف بحسب الاستغناء عن الشروط والاحتياج اليها وكذا باعتبار العدد والتعدد
ومع ملاحظة ان كان المقصود من التعريف للمعاملات شرح مفهوماتها الاصلية فلا وجه للتعرض للشرايط في بعضها ولا دخل لها

في تحقق تلك المفهومات وان كان المقصود منها تحديد المعاملات المستجمعة لشرايط الصحة فلا وجه لعدم التعرض للشرايط في تعريف بعض
المعاملات والاقتصار على بعضها في بعض اخر من الواجب على هذا التقدير ذكر الجميع في جميعها وان كان المقصود بيان الاصطلاحات الشرعية
فهو مبني على ثبوت الحقيقة الشرعية لالفاظ المعاملات وهو مع فساده في نفسه خلاف ما صرحوا به وكذا لو كان المقصود بيان الحقيقة العرفية
او لا ريب في ان المفهوم من لفظ البيع مثلا في عرف المتشرعة ليس الا معناه المعروف ووجه الاندفاع ان المقصود من التعريفات المذكورة
ليس شيئا مما ذكر بل المراد منها تمييز المعاملات بعضها عن بعض على الوجه الذي قررناه فلا اشكال فان قلت سبب ان المقصود من تلك
الحدود تمييز المعاملات بعضها عن بعض على ما ذكرتم فما الوجه في الحكم بانها معان شرعية مع عدم اشتمال بعض منها على شيء على ما ذكرتم
به واشتمال ما وجد فيه ذلك على غيره من مقومات المعنى الاصلي وليس فيها ما يكون شرعيا كالبيع اجزاءه المعتبرة فيه اخبارا او قبولا
ولو كان فلا يشك في ندرته وليس الغرض من هذا الكلام تصحيح مثله قطعا قلت المراد بالشرعي هنا المعنى الموقوف على الشرع في الحكم
مقابلة اللغوي والعرفي مما لا توقف له على الشرع اصلا فلا يتوجه في الحكم بالشرعية اشتمال الحد على شيء من المفهومات اللغوية او العرفية نعم
يتجه فيه عدم اشتماله على غيرها من المعاني الشرعية ولم يوجد في كلام القوم اطلاق الشرعي على مثل ذلك حتى يرد به النقض كيف ولا يتم في القول
بانه لغة كذا وشرعا كذا انما يصح مع تغاير المعنيين وهما متحدان في هذا الغرض فان قلت فصل التمييز في تلك الحدود يقتضي ذكر شرايط
الصحة باسرها اذ بدونه لا يتميز صحيح المعاملة عن فاسدها ولا عن فاسد غيرها قلت ليس المقصود من ذلك الحد تمييز المعاملة الصحيحة عن غيرها
مطلقا بل المقصود تمييزها عن صحيح غيرها وهذا لا يفتقر الا ذكر جميع شرايط الصحة كما لا يخفى فان قلت الحدود في هذه التعريفات ان اعتبر فيها
الصحة تمحضت الحدود باسرها طردا لدخول المعاملة الفاسدة التي لم يخرج بما ذكر فيها من شرايط الصحة والا انتقضت عكسا بما يخرج به من
شرايط الاول او نلتزم ان هذه الحدود كلها تعريفات بالاعم ولا محذور في ذلك فان التعريف بالاعم اذا كان المقصود تمييز الافراد
عما عداه ذلك لا عم غير عزيز فان قلت المعاني المفهومة من الفاظ المعاملات لغة وعرفا معهودات متشابهة لا التباس فيها
ومن متمايزة بانفسها وذواتها فاي حاجة في التمييز الى ايراد الشرايط الشرعية قلت تباين المعاملات باسرها اليس امرا واضحا لا
سيما وهو في حيز المنع ولو سلم فربما كان العدول الى شرايط الصحة لصعوبة التمييز بنفس الماهية وان كانت متميزة بالاجمال فان
ما يكشف عن اللغة والعرف مقام الاشتباه وعروض الشك والالتباس ولو سلم فهذا طريق وذلك طريق اخر لتعيين
الطرق ليس من دأب المحصلين هذا ما تيسر من الكلام في هذا المقام وهو بعد محل نظر وتامل الثالث قد عرفت ان الواجب حمل
الخطابات الشرعية على المعاني المفهومة منها حال الصدور دون المتاخرة وتحصيل مراد الشارع فهم المخاطبين لا غير واللازم من ذلك
وجوب تحصيل فهم المخاطب على من لم يكن المخاطب والطريق اليه اذا كان اللفظ الوارد في الكتاب مما ثبت فيه الوضع الشرعي فان...

الحمل على حقيقته الشرعية قطعا واما اذا علم انه لم يثبت له الوضع الشرعي الا العدم ثبوته من حمله على القول به او لاشتغاله في المورد المعين بجزمه فان ثبت
له في زمان الصدور معنى عرفي تعين الحمل عليه ان كان عاما او خاصا مع كون المتكلم والمخاطب من اهل الاصطلاح واحدا والا ففي ترجيح عرف
السائل او المسؤول عنه مع انتفاء القرينة المعينة للمراد خلاف وجهان اظهرهما الاول لان الحمل على عرف السائل يقتضي التجوز في اللفظ على ما توهم فان ذلك
من باب التبعية في الاستعمال كما في العربي المتكلم بالعجمية وبالعكس وليس من المجاز في شيء بل لان عادة الناس قد استمرت على تكلمهم بمقتضى عرفهم وعدم
متابعتهم اصطلاح الغير في محاوراتهم الا لقصد خصوصية التعلم او لضرورة التفهيم والبيان وفيه بالاول لان الغرض الاصلي في خطابات الشارع بيان
الاحكام الشرعية وهذا انما يحصل اذا اجرى الكلام على اصطلاح المخاطب اذ لا بيان بما لا يعرفه ولما ورد ان النبي والائمة كانوا يكلمون الناس على عقولهم
والمخاطبة بغير اصطلاح المخاطب ليس خطابا بما يعقله المخاطب وفيه ان ذلك مسلم فانما يتعين الحمل على اصطلاح المخاطب مع جهله بالحال او توهم عدم
الاصطلاح واما مع العلم فالبيان في حقه يتيسر الا مع القرينة او علمه بعادته لربح او الشخص ويمكن دعوى تعارفها سهوا وقد يقال ان العرف
في تعيين المعنى بعرف بلد السائل اما مطلقا او مع موافقة عرف السائل او المسؤول عنه فان عرف البلد عرف المخاطب حضورا مع موافقة عرف
احد المتخاطبين ويتوجه عليه منع هذه الدعوى ان اريد بها قضاء العادة بالمراعاة والا لتها على الدعوى ان اريد بها قضاء العادة
بالمراعاة انه اذا اختلف العرف في معنى لفظ غير وجه له معان متعددة فللمتكلم ان يتعلق بكل من تلك المعاني … واتفق عرفه او عرف المخاطب او
خالفهما ساغ ان يكون مرادا غير ذلك ولا شك في صحة هذه الاحتمالات ولا ذكرها على وجه الحقيقة اذا كان المصحح وضع اللفظ للمعنى دون
العلاقة فيه ومن المرجع له وكذا الاشكال في ترجيح الاحتمال المخالف لعرف المتخاطبين وعرف بلد الخطاب على وجود القرينة المعينة للمراد وانه
يتعين الحمل على احد المشتركات اما الكلام اذا دار الامر بينها ولم يكن هناك قرينة تقتضي التعيين فان المتخاطبان لا يخلو اما ان يكونا عالمين بتعدد الاصطلاح
او جاهلين به او المتكلم عالما والمخاطب جاهلا او بالعكس وعلى تقدير العلم فاما ان يكون العالم بالتعدد عالما بحال الامر او جاهلا
وعلى التقادير يتعين عرف المتكلم مع جهالة التعدد مطلقا وكذا يتعين عرف المخاطب مع جهله وعلم المتكلم بحقيقة الحال اذا كان المقام مقام البيان
وكان المتكلم حكيما وفيما عدا ذلك محتمل الوجوه الاول تقديم عرف المتكلم الثاني تقديم عرف المخاطب الثالث تقديم عرف بلد الخطاب الرابع
تقديم عرف المتكلم اذا وافق عرف بلد الخطاب والا فعرف المخاطب الخامس تقديم عرف المخاطب اذا وافق عرف البلد والا فعرف المتكلم
السادس تقديم العرف الموافق لاصطلاح البلد مطلقا سواء كان عرف المتكلم او المخاطب السابع تقديم عرف البلد الا اذا خالف عرف المتكلم
والمخاطب جميعا الثامن تقديم عرف البلد الا اذا خالف عرف المتكلم التاسع تقديمه الا اذا خالف عرف المخاطب العاشر التوقف
في جميع ذلك الى ان يدل على التعيين دليل والاقرب تقديم عرف المتكلم مطلقا سيما اذا وافق عرف بلد الخطاب والوجه فيه ظاهر مما قلناه هذا
كله اذا ثبت للفظ عرف في زمان الصدور واما اذا لم يثبت له ذلك فان توافق العرف واللغة فلا اشكال في الحمل وكذا ان حصل الشك في

الوحدة

الوحدة والتعدد فان الاصل اتحاد الوضع ما لم يدل دليل على خلافه وكذا لو علم التعدد مع تعيين مبدأ النقل ومعلومية تاريخ الصدور فانه
يحمل على اللغة مع السبق وعلى العرف مع اللحوق لكن لا يبعد الاكتفاء في تعيين المعنى بمجرد احد الامرين من تعيين مبدأ النقل ومعلومية التاريخ فان
الاصل تاخر المشكوك عن المعلوم اما اذا تعدد المعنى ولم يعلم مبدأ النقل او لا يعلم تاريخ الصدور فقد اختلفوا في الترجيح على نحو اختلافهم في الحقيقة
فمنهم من قدم اللغة تمسكا بالاصل ومحل الكلام ومنهم من قدم العرف بدليل الاستقراء فان تتبع الخطابات الشرعية كاشف عن ان طريقة
الشارع هي طريقة العرف في المخاطبات والمحاورات دون اللغة والمراد من اللغة هنا ما ثبت قبل الشرع ولم يعلم هجره في زمان الشارع
اصليا كان او طاريا ومن العرف الطاري الذي لا يعلم تاخره عن زمان الشارع باقيا كان او مهجورا فخرج عن محل النزاع ما علم
هجره قبل زمان الشارع وكذا ما علم تجدده بعد زمانه فان حمل الخطابات الشرعية على احد هذين المعنيين ممتنع قطعا ورجح بعضهم
من اطلاق كلامهم في هذا المقام ان النزاع واقع في كل ما يخالف عرف زماننا من المعاني المشتبهة في اللغة ومقتضى ذلك تقديم اللغة
المهجورة قبل الشرع على القول بترجيح اللغة والعرف المتجدد بعده على القول بترجيح العرف وفساده غني عن البيان ومحل الكلام ان
الحال في المعاني المشتبهة في كتب اللغة يختلف من حيث كونها معان اصلية باقية او مهجورة قبل زمان الصدور او بعده او طارية
قبله او بعده باقية او مهجورة او مشكوكا فيها وبهذه الاعتبار يختلف الحكم فيها من حيث الاتحاد مع العرف والمباينة له ومن حيث
التقدم له عليه مع فرض المباينة او التاخر عنه ومن حيث القطع بالحكم والظن به فان علم حقيقة الحال بالرجوع الى كتب اللغة او غيرها
فلا اشكال عن جهة المعنى وحكمه والا فالظاهر تقديم اللغة مع المغايرة لوجوه الاول ان المستفاد من نقل اللغوي في اللفظ انه موضوع لكذا
كونه حقيقة فيه بحسب عرفه المتاخر عن زمان الشارع فيجب ان يكون حقيقة قبل ذلك ايضا والا لزم النقل المخالف للاصل الثاني
لو كان الوضع المنقول في كلامهم ومعناه مسبوقا بوضع اخر مهجور لوجب التنبيه على الوضع السابق وهجره وحدوث الوضع الثاني وتجدده
وعدم التعرض لذلك دلالة على اتحاد الوضع كما لا يخفى على العارف بطريقة القوم الثالث ان اكثر المعاني المذكورة في كتب اللغة معان
باقية مستمرة واما المهجورة فهي قليلة بالنسبة اليها ولا ريب ان المظنة مع الكثرة والغلبة الرابع ان الغرض الاصلي من تدوين
اللغة وجمعها وتاليفها ان يكون المرجع فيها مرجعا للعلماء في فهم الكتاب والسنة وحل ما فيهما من الالفاظ الغريبة واللغات
المشكلة كما يعلم من تصريحات القوم وتلويحاتهم ومقتضى ذلك كون المعاني المشتبهة فيها هي المعاني المفهومة منهما حال الصدور والخطابات
الشرعية فان الغرض المذكور انما يتاتى بذلك ولكن لو كان هذا المعنى مسبوقا بوضع اخر مهجور لوجب التنبيه عليه ايضا لكونه معنى عرفيا
بالنظر الى المعنى الاول وقد سبق ان طريقة الشارع في مخاطباته ومحاوراته هي طريقة العرف دون اللغة وكيف كان
فينبغي القطع بتقديم المعنى اللغوي اذا كان المثبت له احد اللغويين الذين جرت عادتهم بالاقتصار على ايراد اللغة الغريبة
والحديث كالجوهري والهروي وابن الاثير فانه يقتصر على نفي العرفي كما اتفق في حديث … فانه قال في … بعد ايراد قوله
لا اكل متكئا … من استوى قاعدا على وطاء متمكنا والعامة لا تعرف المتكئ الا من مال في قعوده معتمدا على احد شقيه

والتاء فيه بدل من الواو واصله من الوكاء وهو ما يشد به الكيس وغيره كانه اوكأ مقعدته وشدها بالقعود على الوطاء الذي
تحته ومعنى الحديث اني اذا اكلت لم اقعد متمكنا فعل من يريد الاستكثار منه ولكن اكل بلغة فيكون قعودي له مستوفزا وقال في الفائق
قوله اما انا فلا اكل متكئا اي جالسا جلوس المتمكن المتربع ونحوه من الهيئات المستدعية لكثرة الاكل بل كان جلوسه للاكل مستوفزا مقعيا
غير متربع ولا متمكن وليس المراد الميل على شق كما يظنه عوام الطلبة انتهى ويظهر من بعض الفقهاء الترجيح في مثل ذلك بل الميل الى ترجيح
العرف على اللغة وضعفه ظاهر ثم اذا تعذر الحمل على الحقيقة تعين المجاز وهو نوعان الاول ما يتعين بتعذر الحقيقة ويكفي فيه مجرد القرينة
الصارفة عنها من دون حاجة الى امر خصوص ما يتعين به المعنى المجازي من بين المجازات … ما يفتقر المعنى المجازي فيه الى قرينة التعيين و
لا يكفي فيه مجرد الصارف عن الحقيقة وهذا القسم ليس من مباحث الاصول ولا من شان الاصولي اذ الامر فيه وكذا التعرض له لعدم انضباطه
ودخوله على حصر جميع جزئيات القرائن المشتبهة المعينة للمراد بخلاف الاول فان له قسما ما منضبطا واحوالا منتظمة يرجع اليها في
جزئيات الاحكام ولنذكر منها هنا ما كثر في الخطابات الشرعية دورانه ويقبح بالمتفقه جهله فمن جملة ذلك الالفاظ المستعملة
في الشرع في غير معانيها الاصلية على القول بنفي الحقيقة الشرعية فانه اذا تعذر حملها على تلك المعاني لوجود القرينة الصارفة عنها تعين
حملها على المعاني الشرعية وان كانت مجازات مثلا اذا ورد لفظ الصلوة والزكوة والحج في خطابات الشارع وكان هناك ما يصرفها
عن معانيها اللغوية التي هي الدعاء والنماء والقصد فالواجب حملها على المعاني الشرعية التي هي الاركان المخصوصة والقدر المخرج من
المال والمناسك المعروفة ولا يعتبر الالفاظ المذكورة مجملة محتملة لهذه المعاني وغيرها من المجازات اللغوية وان اشتركت في المجازية
على القول بنفي الحقيقة الشرعية والوجه فيه ظاهر لان استعمال الشارع هذه الالفاظ في هذه المعاني قد بلغ في الكثرة حدا ذهب معه الاكثر الى
الامر وربما حاكي عنها وان المتعين حملها مع التجرد عن القرينة مطلقا ومن المعلوم ان غيرها من المجازات ليست كذلك بالشائبة ولا يتوهم فيه
احد ذلك التوهم بل لم يثبت وروده في خطابات الشرع فضلا عن معاودته المجاز الشائع المعروف فيتعين الحمل على المعنى اللغوي
مع تعذر الشرعي على القول بالحقيقة الشرعية الظاهر انه لا يتعين لعدم الحصر والشيوع ما يقتضي الترجيح فان استعمال الشارع هذه الالفاظ في
المعاني ان ثبت فهو في غاية الندرة كما لا يخفى على المتتبع ومنها استعمال اللفظ في المعنى العرفي اذا قلنا بتقديم اللغة وتعذر الحمل عليها فانه
المعنى العرفي وان كان مجازا على هذا القول الا ان اشتهاره وكثرة استعماله يقتضي تقدمه على غيره كالمعنى الشرعي على مذهب النافي للحقيقة
الشرعية وهل يترجح الحمل على اللغوي ان قلنا بتقديم العرف مع تعذر الحمل عليه الظاهر العدم هنا ايضا لندرة استعمال الحقائق المهجورة
في الكلام وقد يتعين المرجوح من الحقيقتين مطلقا مع تعذر الراجح منهما فان رجحنا اللغوية وتعذر الحمل عليها تعين الحمل على الشرعية
او العرفية والا تعين الحمل على اللغوية لان الخلاف في ترجيح احد المعنيين يقتضي تقابل المعنيين وتكافؤهما في الجملة فمع تعذر احدهما
يتعين الحمل على الاخر ولاتفاق الفريقين على ان اللفظ المجرد عن القرينة يجب حمله على احد المعنيين فيمتنع الحمل على غيرهما وربما يفرق
بين تعذر الحقيقة الشرعية والعرفية العامة في اقتضاء الحمل على اللغوية بان هجر اللغة في الاول من المتكلم بالقصد والشعور واستعماله اللفظ

في

في المعنى اللغوي يقتضي الغرض فيه بخلاف الثانية ومنها العام المخصص فان تعذر حمله على حقيقته التي هي الاستغراق يقتضي تعين ارادة الباقي على المشهور
بين الاصوليين وقيل يبقى مجملا وقيل بل هو في الباقي حقيقة وليس بمجاز وتحقيق المقام يأتي في مباحث العموم والخصوص ان شاء الله ومنها الامر
والنهي اذا تعذر حملهما على الوجوب والتحريم فانه يجب حملهما على الاستحباب والكراهة لتبادرهما من اللفظ المصروف عن حقيقته وكونهما اقرب
المجازات الى الحقيقة المتعذرة ولان استعمال الامر والنهي في الندب والكراهة شايع كثير حتى قيل ان معنى الامر والنهي حقيقة فيهما او
مشتركة بينهما وبين الوجوب والتحريم فيتعين الحمل عليهما مع الصارف عن الحقيقة لندرة غيرهما من المعاني المجازية بالقياس اليهما ومنها
نفي الحقيقة في مثل قوله لا نكاح الا بولي ولا طلاق الا بشهود ولا عتق الا في ملك فان تعذر الحقيقة فيها يقتضي الحمل على اقرب المجازات
اليها وهو نفي الصحة فانها المتبادر منها بعد الصرف عن الظاهر الذي هو نفي الحقيقة واعلم ان المقتضي لتعيين المجاز مع تعذر الحقيقة
امور احدها تبادر المعنى المجازي من اللفظ المصروف عن حقيقته كما في قولك اسد في الحمام فان المفهوم من لفظ الاسد المقترن بالقرينة
الكون في الحمام هو الرجل الشجاع المشابه للاسد في الجراءة ومن المعلوم ان هذا الفهم غير مستند الى دلالة لفظ الاسد ولا الى القرينة
المذكورة فان الكون في الحمام انما يقتضي الصرف عن ارادة المعنى الحقيقي الذي هو الحيوان المفترس ولا دلالة فيه على تعيين الرجل الشجاع
فلولا ان مدلول لفظ الاسد المصروف عن حقيقته لم يتعين فهمه من الكلام لانتفاء الحصر في المجاز وتبادر المعنى المجازي من اللفظ المقترن بالقرينة
لا ينافي مجازيته ولا يقتضي كونه حقيقة في المعنى المتبادر لان التبادر الذي هو علامة الحقيقة ما كان فهم المعنى من نفس اللفظ مجردا عن القرينة
وتبادر المجاز هو فهم المعنى بواسطة القرينة والفرق بين الامرين ظاهر ثم ان التبادر في المجاز قد يعتبر القرينة الصارفة عن الحقيقة كما في
المثال المذكور وقد لا يعتبر ذلك وحده بل يتوقف على وجود الصارف عن بعض المجازات ايضا وذلك اذا كان مساويا للمجاز المقصود
من اللفظ كما في لفظ اليد الذي هو حقيقة في العضو المخصوص مجاز في النعمة والقدرة فانه اذا اريد استعماله في النعمة وجب ان يقيم لها
قرينة الصرف عن ارادة القدرة كان يقال لزيد عندي يد او ليد نسلا ولم يجز الاكتفاء بالقرينة الحالية الصارفة عن الحقيقة اذ لا يتعين بها
ارادة المجاز المخصوص الذي هو النعمة بل انما يتعين بها ارادة المجاز المخصوص الذي هو النعمة بل انما يتعين بمجموع الامرين قرينتي الصارف عن
الحقيقة والمجاز المساوي لا لان الصرف عن الامرين يقتضي تعيين المراد لانتفاء الحصر بل لان المتبادر من اللفظ المصروف عن ذلك
واشد … القرائن اللفظية وعدمها في الاكثر كذلك اذ قلما يتفق في الكلام قرينة معينة للمراد صارفة عن الحقيقة وسائر المجازات
المحتملة من اللفظ عدا المعنى المقصود بل الغالب ان قرينة المجاز انما صارفة عن خصوص الحقيقة او عنها وعن شيء من المجازات وان التعيين انما
يستند الى اللفظ المصروف عن بعض معانيه ولولا ان المعنى المراد هو المتبادر من اللفظ بعد الصرف لانسدت الدلالة اللفظية
في اكثر المجازات … اكثر المجازات وفقد ما يقتضي التعيين من جهة المعنى ثم الثاني شهرة المجاز المعين وكثرة وقوعه في الكلام وانما كان الاكثر

للتعيين لعدم انفكاكه عن التبادر المرجح له غالبا ولان ملاحظة الشهرة ترجح ارادة المعنى المشهور اذ الظن يلحق الشيء بالاعم
الاغلب فان قيل ان الاشتهار نفسه سبب للتعيين كما يقتضيه الوجه الثالث اذ مجاز الاشتهار عليه في تعيين المجاز مطلقا وان علم انتفاء
التبادر من اللفظ المصروف عن حقيقته وان بني على كونه سببا للتعيين بواسطة التبادر حيث انه علامة له على ما يقتضيه الوجه الاول حيث
اعتباره صورة الاشتباه والكل كاستحالة التمسك بالعلامة مع القطع بانتفاء ذي العلامة وعدم الجدوى في التمسك بها مع القطع بوجود
الثالث كونه قرب المجازات الى الحقيقة المتعذرة وهو انما جعل سببا للتعيين لكونه مظنة للاشتهار المقتضي للتعيين بنفسه او بواسطة التبادر
فان قوة العلاقة في المجاز وشدة المناسبة فيه من اعظم دواعي الرغبة في استعماله المقتضية الى الغلبة والاشتهار ولذا ترى ان اشد المجازات
مناسبة للحقيقة واوضحها علاقة معه اشهرها استعمالا في الكلام واكثرها دورا وورودا في المحاورات بحيث كان الاقرب من الحقيقة مشابها
بعيدا في التعيين لتوقف الحكم به على عدم العلم بانتفاء الواسطة اذ لا تاثير للامارة البعيدة مع العلم بانتفاء القريبة كما اشرنا اليه في الوجه
فان كانت الواسطة التي هي الاشتهار سببا مستقلا للتعيين توقف الحكم على انتفاء العلم بعدمها خاصة والا كان موقوفا على عدم العلم
بانتفاء واسطة ايضا وحينئذ فاعتبار الاقرب من الحقيقة لصورة الشك في حال الاشتهار والتبادر معا وقد تبين ان الاقرب من الحقيقة

اي المذكور في الخطاب المختص بكل طائفة على عرفها المختص بها ومرجعه الى تعدد الخطاب واتحاد عرف المخاطب في كل خطاب ومع فلا يلزم
اختلاف معنى اللفظ الواحد ولا تقديم عرف المخاطب مع الاختلاف وذلك ظاهر ولا اختلاف التكليف باختلاف الاصطلاح اذ المفروض اتحاد
اللفظ الوارد في الخطاب لاتحاد الخطاب نفسه فتأمل   الاصل في اللفظ ان يكون مستعملا فيما وضع له حتى يثبت الخروج لا ريب ان
اللفظ اذا كان حقيقة في معنى مجازا في آخر فالواجب حمله على معناه الحقيقي من حيث تجرده عن القرائن لان فائدة الوضع تفهيم المراد
بنفس اللفظ فلو لم يجب الحمل عليه لعرى الوضع عن الفائدة ولان المعنى الحقيقي هو الظاهر من اللفظ عند الاطلاق فيتعين ارادته في كلام
الحكيم لان ارادة غير الظاهر من دون نصب قرينة يستلزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق وانتفاء
الفائدة في ارسال الرسل وانزال الكتب فان الفائدة العظمى فيها حصول النظام بتبليغ الاحكام الموقوف على المخاطبة والافهام
ولقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم وما ورد من انه تعالى اجل من ان يخاطب قوما بخطاب ويريد منهم خلاف
ما هو بلسانهم وما يفهمونه ولانه لو لم يجب الحمل على الحقيقة لوجب التوقف او الحمل على المجاز وكلاهما باطل اما الاول فلان وجوب التوقف لا يكون
الا لاجمال اللفظ وتردد الذهن في تعيين المراد منه والحكم بكون الالفاظ باسرها مجملة من حقائقها ومجازاتها مما يكذبه الوجدان وكذا
الاتفاق على وجود المحكم والدلالة وعدم الانحصار في المجمل واما الثاني فلانه يقتضي كون المجاز اصلا وهو فاسد ظاهرا ومن المستبعد ان يعين
الواضع لفظا لمعنى ثم يكون استعماله فيما لم يوضع له اصلا في تلك اللغة ولان اللفظ اذا تجرد عن القرينة فاما ان يحمل على الحقيقة
او على المجاز او عليهما معا او لا على واحد منهما والثلاثة الاخيرة باطلة لان من شرط المجاز وجود القرينة الصارفة
عن المعنى الحقيقي والمفروض انتفاؤها فيستحيل الحمل عليه والحمل عليهما يقتضي كون اللفظ حقيقة في مجموع الحقيقة والمجاز او مشتركا بينهما وهو
بالضرورة والاخلاء عنهما يستلزم تعطيل اللفظ والحاقه بالالفاظ المهملة والمفروض خلافه فتعين الاول اي الحمل على الحقيقة كما هو المطلوب
فثبت ان الاصل في اللفظ ان يكون محمولا على معناه الحقيقي حتى يدل دليل على ارادة المجاز وهذا معنى قولهم الاصل في الاطلاق الحقيقة
وقولهم المجاز على خلاف الاصل وحاصله ان اللفظ اذا كان حقيقة في معنى مجازا في آخر ثم اطلق في الكلام من دون قرينة تدل على ان
مراد المتكلم معناه المجازي وجب حمله على الحقيقة دون المجاز واصالة الحقيقة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه بل هو مجمع وفاق
بين الجميع والقول بتقديم المجاز المشهور على الحقيقة او التوقف في تعيين المراد من اللفظ اذا دار بينهما على ما ذهب اليه بعض الاصوليين لا ينافي
ذلك لان محله ما ذكره وفي الحقيقة فان ترجيح المجاز او التردد فيه وبين الحقيقة ليس لاجل كونه مجازا بل لمصيره مع تنزيله عن غيره
بالاشتهار المقتضي للترجيح او التعادل وذلك لا ينافي اصالة الحقيقة ورجحانها بالنظر الى ذات اللفظ كما هو المقصود كيف ولولا ان
المجاز على خلاف الاصل لكان القول بترجيحه متعينا لانه اذا كان راجحا او مساويا وبدون هذا الرجحان كان راجحا

قطعا

قطعا فلا يصح النزاع في ذلك واما اذا استعمل اللفظ في معنى ولم يعلم كونه حقيقة فيه او مجازا فقد دار بين الحقيقة والمجاز لجهل
الاشتباه في تحقق الوضع وانتفائه فهل يجب الحكم بالحقيقة بمجرد الاستعمال فيكون الاصل في الاطلاق الحقيقة بهذا المعنى ايضا اختلف العلماء
في ذلك والمشهور بين الفقهاء والاصوليين عدم الحكم بالحقيقة مع اتحاد المعنى المستعمل فيه وبالحقيقة والمجاز مع تعدده
وذهب السيد المرتضى وجماعة من القدماء الى القول بالحقيقة مطلقا وان تعدد المعنى ومقتضى ذلك ان الاصل في اللفظ المتعدد المعنى ان يكون
مشتركا بين معانيه كلها الى ان يتحقق النقل وان المجاز لا يصار اليه في شيء من الاصول الا لدليل قال ره في مفتتح كتاب الذريعة
واقوى ما يعرف به كون اللفظ حقيقة هو نص اهل اللغة وتوقيفهم على ذلك او يكون معلوما او يكون ضرورة وينزلوه في القوة
ان يستعملوا اللفظ في بعض الفوائد ولا ... على انهم تجوزوا به مستعيرون له فيعلم انه حقيقة وقال في بحث الامر بعد ما اختار
القول بالاشتراك بين الوجوب والندب انه لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب معا في اللغة والتعارف والقرآن
والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل الى المجاز لدليل قال وما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها
في الشيء الواحد في الدلالة على ذلك ومثل ذلك ذكر في بحث المرة والتكرار والفور والتراخي وفي مسئلة الفاظ العموم والاستثناء
المتعقب للجمل وغيرها من المسائل المتعلقة بهذا الباب وبالجملة فهذه الدعوى قد تكررت من السيد في تضاعيف الكتاب المذكور وغيره
وقد تصدى لاثباتها وبيانها في مسئلة الفاظ العموم بما بسط من الكلام كما هو دأبه وعادته ونحن ننقل من كلامه اكثره في مقام الاحتجاج
مزيدا لما يتوجه عليه من النقض والايراد ان شاء الله واعلم ان البحث في هذه المسئلة يقع في مقامين الاول اللفظ المتحد المعنى الاصل فيه الحقيقة
بالاتفاق وربما يتوهم من قول الفقهاء والاصوليين في مطاوي مباحث الفقه والاصول ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وان العام
لا دلالة له على الخاص تحقق الخلاف في هذا المقام وان في المسئلة قولا ثالثا هو ان الاستعمال لا يدل على شيء من الحقيقة والمجاز
مطلقا سواء كان المعنى متحدا او متعددا وقد يفصل مع ذلك بين هذا القول ... على ذلك الكلام منكرا ان ذكره الاصول و...
مقطوعا به عند الاكثر وهذا فاسد قطعا فان الفقهاء والاصوليين انما قالوا ذلك ردا على من زعم دلالة الاستعمال على الحقيقة
مطلقا كما ذهب اليه السيد ره ومن وافقه ولذا تراهم كثيرا ما يقولون ان الاصل في الاطلاق الحقيقة مع الشك في الوضع وربما قالوا
ان المجاز خير من الاشتراك وذلك اذا تحقق وضع اللفظ لمعنى وشك في غيره ولولا ان الاصل عندهم هو الحقيقة في صورة الاتحاد
والشك والمجاز في صورة التعدد لما صح ذلك والمراد من قولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة ان الاستعمال بنفسه لا يدل على الحقيقة
لا مطلقا لانه مشترك بين الحقيقة والمجاز والجنس لا يدل على نوع بعينه فلا يمكن اثبات الحقيقة بمجرد الاستعمال كما يدعيه القائلون بالاشتراك
بل لا بد في الدلالة عليها من امر زائد على الاستعمال المشترك بينها وبين المجاز وان اتحد المستعمل فيه وثبوت الاصل فيه لا يقتضي كونه
لامر الاستعمال من حيث هو استعمال بل يمكن ان يكون لدليل آخر والاظهر ان المراد تجرد الاستعمال مع قطع النظر عن وحدة

المستعمل فيه وتعدده او الاستعمال مع تعدد المعنى لا يدل على الحقيقة بين كلها والمجاز وان كان الاستعمال في المعنى الواحد دالا
عليها ويشهد بذلك قول السيد ره وما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها في الواحد في الدلالة
على الحقيقة اذ لولا تحققها بنفس اقتضاء الاستعمال في الواحد لمعنى من المسلمات عند الجميع لم يكن في التسوية بين الاستعمال في المعنى الواحد
والمتعدد دلالة على ما ادعاه من دلالة الاستعمال على الحقيقة مع التعدد وظهوره فيما لا يخفى المرجو في كلام القوم من قبيل الاول قولهم
الاصل في الاطلاق الحقيقة او قولهم المجاز على خلاف الاصل وهذا الكلام يحتمل معنيين الاول ان الاصل في اللفظ الذي هو حقيقة
في معنى مجاز في غيره ارادة معناه الحقيقي اذا استعمل في الكلام مجردا عن القرينة وثانيهما ان الاصل في اللفظ المستعمل في معنى كونه
حقيقة فيه مطلقا ان لم يوجد هناك شيء من ادلة المجاز والاتفاق على ان الاصل الحقيقة وان المجاز على خلاف الاصل
لا يقتضي الاتفاق على كلا المعنيين وانما يقتضي الاتفاق على احدهما وهو مسلم فان المعنى الاول حق ووفاق عند الجميع فلعل من ادعى
ثبت الاتفاق على الثاني كما هو المطلق لانه لا يجزي الاتفاق على المعنى الثاني بعينه بل الاتفاق على اصل الحقيقة في الجملة بين ...
الاتفاق فيه بما ثبت به الاتفاق في المعنى الاول فان الوجه الذي يعلم به الاتفاق في الموضعين واحد وهو تردد الحكم في كلامهم
على وجه القطع من دون نكير اذ كما انهم يستعملون اصل الحقيقة في كلامهم بالمعنى الاول قاطعين عليه من دون تردد ولا اضطراب فكذا
المعنى الثاني على ما يشهد به التتبع والتفاقه فان الاصوليين صرحوا في هذه المسئلة اي مسئلة تعارض الاحوال بان الامور العارضة
للالفاظ المخرجة لها عن حد الاتحاد الموجبة لعدم الاخلال فيها والاختلاف بين هذا الجنس غير الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار
كان المراد تلك الحقيقة اذا انتفى عنه احتمال المخصوص كان المراد تلك الحقيقة بكمالها وبذلك يحصل الفائدة المقصودة من اللفظ وهو فهم معناه
منه بمجرده ومقتضى ذلك ان اللفظ هو الحقيقة الواحدة الثابتة وان ما عداه تلك ... خارج عن الاصل فلا يحمل عليه اللفظ الا بدليل
ولذا ترى ان اكثر الاصوليين اقتصروا في تعارض الاحوال على الصور العشر الحاصلة من ملاحظة هذه الخمس بعضها مع بعض ولم يتعرضوا
للصور الخمس الحاصلة من ملاحظة دوران الحقيقة مع كل من هذه الخمس بعضها مع بعض وللاتفاق على تقدم الحقيقة فيها ومن
ادخل الخمس في ... كالمصنف قطع بتقدم الحقيقة في الجميع من دون نقل خلاف في المسئلة ولا تردد في الحكم والفاظ ... في
كلامهم في بيان ان المجاز على خلاف الاصل ارادة كلا المعنيين من الاصل المذكور فان بعض ما علل به الحكم انما ينطبق على المعنى
الثاني دون الاول قال في بحث التاسع في انه على خلاف الاصل والا لما حصل التفاهم حالة التخاطب ولانه
مع تجرده لو حمل على مجازه لكان حقيقة فيه ولو حمل عليهما لكان حقيقة في المجموع فتعين حمله على الحقيقة والا لزم اهماله وتوقفه
على وضع سابق ونقل وعلاقة والتوقف على الاول اولى وقال في المنهاج المجاز خلاف الاصل لاحتياجه الى الوضع الاول
والمناسبة والنقل ولاخلاله بالفهم ومن المعلوم ان اصل الحقيقة مما اتفق عليه جميع الاصوليين فاذا كان المراد منه كلا

المعنيين

المعنيين جميعا كان كلاهما اجماعيا فثبت الاتفاق في المعنى الثاني كما هو المطلوب ويدل على ذلك تصريح العلامة في ... على
المجاز خلاف الاصل بالاتفاق على ان الاصل الحقيقة واستشهد على ذلك بما حكي عن ابن عباس انه قال ما كنت اعرف ما فاطر حتى
اختصم شخصان في بئر فقال احدهما فطرتها اي اخترعتها وعن الاصمعي انه قال ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جارية تقول اسقني
دهاقا اي ملآنا قال فاستدلا بالاستعمال على الحقيقة ولولا علمهم بان الاصل الحقيقة لما ساغ ذلك واطلاق كلامه يتنزل على
صورة اتحاد المعنى لاشتهار الخلاف مع التعدد واختيار الاكثر ومنهم العلامة رجحان المجاز على الاشتراك مع ان الظاهر
من الحقيقة في هذا الاصل الحقيقة المتحدة ولذا كان دوران اللفظ بين المجاز والاشتراك غير الدوران بينه وبين الحقيقة والدليل
على ان الاصل الحقيقة مع اتحاد المستعمل فيه مضافا الى ما سبق وجوه الاول ان الظاهر من استعمال اللفظ في المعنى الواحد انه حقيقة فيه
فان المشاهد من احوال الناس والمعروف من عاداتهم انهم متى وجدوا اللفظ يطلق في اللغة على معنى واحد لا يتجاوزه الى غيره اعتقدوا
انه موضوع له معين بازائه لا يشكون في ذلك ولا يرتابون فيه بل الظاهر انهم وضعوا اللفظ للمعنى بعد انه في اللغة مستعملا فيه ولو
عرض لهم التردد في ذلك بعد ظهور التعدد فان تعريف اللغات بطريق النص غير معهود من اهل اللغة وانما تعرف اللغات
غالبا بالاستعمال ربما بها وبواسطة الترديد بالقرائن كما في تعليم الاطفال ولذا ترى ان من لم يعرف اللغة متى رأى اهل
اللغة يستعملون اللفظ ويريدون به معنى ترجح عنده كونه حقيقة له موضوعا بازائه وكل من حصل له اللغة لم يزد على ان فهمها
وتتبع استعمالات اهلها وادعاء توقفهم في الحكم بالوضع الى ظهور النص او شيء من الامارات المقررة ليس بسديد و
ايضا المعلوم انه لا نزاع في دلالة الاستعمال على الوضع في الجملة وانما الخلاف في دلالته عليه مطلقا والكلام المتكرر من السيد في
مقام التسوية بين المعنى الواحد والمتعدد في الدلالة على الحقيقة مما يؤذن بالوفاق في المعنى الواحد كما اشرنا اليه وقول
الاصوليين والفقهاء ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة محمول على نفي الدلالة مطلقا ردا على من قال بثبوتها كذلك ولذا ترى انهم لا يطلقون
هذا القول الا مع تعدد الوضع وربما قرنوا به ما يتعين به المقصد كقولهم المجاز خير من الاشتراك الثاني لو لم يكن اللفظ حقيقة في معنى غير
لكان مجازا لا حقيقة له اما انه مجاز فلان المفروض انه قد استعمل فيه استعمالا صحيحا والاستعمال الصحيح لا يخرج عن الحقيقة والمجاز
وليس حقيقة بالفرض فيكون مجازا اما انه لا حقيقة له فلانه لم يستعمل فيما وضع له واللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز بالاتفاق
والمجاز الذي لا حقيقة له اما ممتنع او ممكن غير متحقق الوقوع او موجود نادر وذلك لان الاصوليين اختلفوا في استلزام المجاز للحقيقة
فالاكثر ومنهم السيد على الاستلزام نظرا الى ان المعتبر في الحقيقة شيئان الوضع والاستعمال وكلاهما متحقق في تحقق المجاز اما الوضع فلان
المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة بينه وبين الموضوع له فلا يتصور وجوده بدونه واما الاستعمال فلان الوضع بدونه
والا لعرى عن الفائدة ولان الغرض من وضع اللفظ للمعنى ليس الا استعماله فيه فاذا انتفى الاستعمال انتفى فائدة الوضع وقيل

المجاز لاستلزام الحقيقة اذ لا يمتنع ان يوضع اللفظ لمعنى ولا يستعمل فيه بل فيما يناسبه ولا يلزم خلو الوضع عن الفائدة فان
التجوز من فوائد الوضع وهو كاف على ان الوضع لفائدة لا يستلزم حصولها اذ ليس كلما يقصد من الشئ يترتب عليه من غير تخلف
بل لا. فمنهم من ادعى الوقوع متمسكا بامثلة نادرة كلفظ الرحمن والافعال المنسلخة عن الزمان بناء على انها وضعت لمعان لم تستعمل
فيها اصلا ومنهم من لم يثبت ذلك لعدم القطع بانتفاء الاستعمال في الامثلة المذكورة ولا بكونها في معانيها التي تستعمل فيها مجازات
لاحتمال النقل عما هو الظاهر ولا يلزم من ذلك استعمالها في تلك المعاني مجازا اذ النقل لا يتحقق بكثرة استعمال اللفظ في المعنى الثاني
الى ان يهجر الاول فكذا بترك الاستعمال في الاول مع تعيين الثاني وقد علم من ذلك ان امر المجاز الذي لا حقيقة له دائر بين
الامور الثلثة المذكورة كما قلنا والامر هنا على تقدير الامتناع ظاهر واما على التقدير الاخير فلان المشتبه لا يحمل على ما كان
دائرا بين المشتبه يتبع الاعم الاغلب ويلحق به ومقتضى ذلك كون اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه فيتعين القول به فان قلت يمكن
نفي الاستلزام بمثل قولهم قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل من المركبات وهذا يقتضي وجود المركبات لا كثرة
البحث في هذه المسئلة مقصور على المركبات بالمفردات التي يصح وقوع الاشتباه في حقائقها واما المركبات فان الوضع فيها
نوعي وفلا يقع الاشتباه فيه ولا نها على ان الدليل المذكور فاسد كانه مبني على الخلط بين تحقق المعنى الحقيقي بحسب الوضع
وتحققه في الواقع والفرق بينهما جلي فان المعتبر في صحة الاستعمال في اللغة تحقق المعنى الاول باعتبار الاول دون الثاني
ولاستحالة الكذب الثالث لما ثبت ان الاصل في الاطلاق الحقيقة بمعنى وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي مع انتفاء القرينة
عن الارادة فثبت الاصل بالمعنى الذي نريده هنا ايضا اذ المفروض ان اللفظ لم يستعمل الا في معنى واحد فاذا كان الاصل
ان المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي لزم كون اللفظ حقيقة فيه قطعا لا يقال انتفاء المعنى كونه حقيقيا فرع الاستعمال فيه فما لم يعلم ذلك
لم يمكن الحكم بارادته منه لانا نقول السبب المقتضي لحمل اللفظ على المعنى ليس الا وضعه له وتعينه بازائه واما الاستعمال فلا
لا دخل له في اقتضاء الحمل اصلا وان توقف عليه اطلاق اسم الحقيقة عرفا ووصف المعنى بالحقيقة في الاستعمال محمول على
الحقيقة بالقوة فلا اشكال فان قيل يرجع الاصل بالمعنى الاول الا ان الراجح ارادة الحقيقة مع العلم بالمراد وثبت
في ثبوت الوضع فلا علاقة بين تعيين المراد وبالمعنى الثاني الا ان الراجح اعتقاد الحقيقة مع العلم بالمراد والشك
في ثبوت الوضع فالاصلان متغايران ومتنافيان قطعا فكيف يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخر قلنا لا تنافي
بين الاصلين المذكورين لان العلم بالوضع المعنى في الاصل بالمعنى الاول هو العلم بثبوت الوضع في نفس الامر اذا
كان الموضوع له معينا او مبهما فانا نعلم قطعا ان المقتضي لارادة الموضوع له من اللفظ ليس الا وضع اللفظ له واما علم
السامع بالتعيين فذلك لا دخل له في اعتقاد ارادة الموضوع له ووجوب حمل اللفظ عليه وان كان له دخل في تعيين

الثاني

المراد وتشخيص المعنى فانه متى علم ان اللفظ حقيقة في هذا المعنى المعين علم ان مراد المتكلم منه ذلك المعنى بعينه من دون تردد
واما اذا علم انه حقيقة في معنى ولم يعلم ان ذلك المعنى ما هو فانه وان علم ان المراد من اللفظ معناه الحقيقي مبهما عند السامع لم يحصل
له القطع بتعيين المراد من اللفظ وح فلا فرق بين صورة العلم بالتعيين والجهل به من حيث العلم بارادة الموضوع له في نفس الامر
وانما الفرق بينهما من حيث الاجمال والبيان في المعنى المراد وهذا لا يقدح في اصل الارادة كما هو واضح ثم ان الجهل
بالوضع المعتبر في الاصل بالمعنى الثاني يتصور على وجهين احدهما جهالة الوضع نفسه كما اذا تعددت معاني اللفظ وكان اللفظ
حقيقة في احدهما واشتبه حال الباقي فان الشك هنا في اصل الوضع وثانيهما الجهل بتعيين الموضوع له كما اذا علم ان اللفظ
موضوع لمعنى وجهل الشك في تعيين ذلك فان الوضع في الجملة وان كان معلوما في مثل ذلك الا ان الجهالة فيه متحققة ايضا
بالقياس الى خصوص المعنى فهذا القسم قد وجد فيه كلا الشرطين لشرط الاصل بالمعنى الاول وهو العلم بالوضع في الجملة والاصل
بالمعنى الثاني وهو عدم العلم بثبوت وضع اللفظ للمعنى بعينه فمقتضى الاصل بالمعنى الاول ان يكون المراد من اللفظ معناه الحقيقي
الذي وضع اللفظ بازائه لوجود شرطه وهو العلم بثبوت الوضع في الواقع فمتى فرض ان المستعمل فيه واحد ليس الا تعين ان يكون
المستعمل فيه هو الموضوع له قطعا والعلم بالمعنى المراد مقتضى القرينة لا بانه والشك الاصل الاول فان كلا من الوضع والقرينة امارة
مرتبة للعلم بالمراد فلا يمتنع اجتماعهما في شئ واحد فان لم يمتنع توارد العلل دون اجتماع الامارات وانما الخبر والكشف بالمراد
لان ثمرة الاصل المذكور انما تظهر اذا كان المراد مشتبها اذ مع العلم لا حاجة الى التشبث بالاصل لمعرفته بالقرينة فاعتبار الجهل بالمراد
تحقيق لفائدة الاصل وليس شرطا في حجيته واعتباره ولا يبعد ان يكون المراد من الجهل بارادة المعنى هو فرض كونه مجهولا الا
بان يقطع النظر عما يدل على ارادته ولا يلتفت الى ذلك حتى يصح الاستناد فيه الى الاصل وهذا كما في سائر الادلة المستدل
عليها بالوجوه المتعددة فانه في كل دليل منها يفرض المطلوب مجهولا ويقطع النظر عما عداه من الادلة الاخرى فيجري ذلك الدليل
والجهل بهذا المعنى لا ينافي العلم كما لا يخفى الرابع ان المشهور من اهل اللغة في بيان الوضع وتعريفه هو الاستعمال بطريق
الترديد بالقرائن واما التصريح بالوضع كان يقول وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى فذلك غير معهود منهم بل لا يكاد يتحقق ذلك الا في
وضع الاعلام والعرفيات الخاصة واما الاوضاع الاصلية فطريق تعريفها بحكم العادة هو الترديد بالقرائن والعلم بالوضع بهذا الطريق
لا ينفك عن العلم بالاستعمال ومع ثبوت الامرين الوضع والاستعمال فلا ريب في ثبوت الحقيقة فالاصل الحقيقة اولى من المجاز
فيجري فيهما مع الشك بيان الاولوية ان المجاز يتوقف على نقل اللفظ عن موضوعه الى غيره لعلاقة بينهما مع القرينة فهو اكثر

يستدعي امورا اربعة وضعه لمعنى ونقله عنه الى اخر وعلاقة بين المعنيين وقرينة صارفة عن الاول والحقيقة انما تفتقر
الاول خاصة فكانت اولى الثاني وحسن اللفظ متى لم يستعمل الا في معنى واحد كان المتبادر منه ذلك المعنى عند الاطلاق اذ ليس هناك
معنى اخر بالفرض حتى يسابقه في الفهم ويتبادر المعنى دليل الحقيقة فان قلت انكار المعنى المستعمل فيه مجرد فرض لا فان ما نجد من الالفاظ
المستعملة في المستعمل في اللغة في اكثر من معنى ووجود لفظ لا يستعمل الا في معنى واحد وان كان ممكنا عقلا الا انه ليس من الالفاظ بل
لما القطع بكونه كذلك قلت ليس المراد اتحاد المعنى المستعمل فيه ان يستعمل في معنى واحد ولا يستعمل في غيره اصلا لا حقيقة ولا مجازا حتى يرد ان
وجود مثل ذلك في اللغة غير معلوم بل المراد منه ان يكون المعنى الذي يختبر كون اللفظ مستعملا فيه على وجه الحقيقة واحدا سواء استعمل في غيره على
وجه المجاز او لم يستعمل في غيره اصلا وهذا في اللغة كثير جدا فالمعنى في حكم ما زاد على المعنى الواحد قد عرفت وقوعه في الالفاظ
في ذلك وان الاكثر على انه مجاز خلافا للسيد ومن وافقه حيث قال بانه حقيقة ايضا حجة المشهور امور الاول ان الحقيقة موقوفة
على الوضع الخارج عن الاصل عدمه واما المجاز فانه وان كان موقوفا على الرفع ايضا الا ان الوضع يكفي لصحته بخلاف الحقيقة
الثانية لا يقال هذا معارض بتوقف المجاز على العلاقة والاصل عدمها لان العلاقة لا بد منها في محل النزاع والا لوجب القطع
بالحقيقة لفقد شرط المجاز فان قيل لا يكفي في المجاز وجود العلاقة بل لا بد من اعتبارها في الاستعمال والالتفات اليها والاصل
عدم ذلك قلنا الكلام هنا في المصحح من وضع او علاقة ولا ريب في تحقق الثاني دون الاول وتصحيح نفسه بالاصل واما
الالتفات الى المصحح فذلك امر لازم على الاصل على كل حال اذ كما يجب الالتفات الى العلاقة في المجاز يجب الالتفات الى الرفع في الحقيقة فالاصل عدم
الى العلاقة معارض بالاصل عدم الالتفات الى الرفع فيحصل التساقط بينهما ويبقى اصل عدم الوضع سليما عن المعارض الثاني غلبة المجاز في اللغة
فان اكثر الالفاظ المستعملة في معان متعددة مجاز في ما عدا واحد منها وما هو حقيقة في اكثر من معنى واحد منها قليل بالنسبة الى ذلك بل بالنسبة
اليه كما صرح به المحققون ويشهد له تتبع اللغة والاستعمالات الا اردة حتى كان المجاز غالبا يتعين الحمل عليه لان المشتبه يتبع الاعم
والاغلب كما مر مرارا ورجح العلامة بان الذي ذكرنا من غلبة المجاز على الاشتراك وهي مما لا ريب فيه وان توهم خلافه بعض من
رجح الاشتراك وسيجيء ما يشتبه عليه مع جوابه ويلوح من كلام القوم اطلاق غلبة المجاز على معان اخر غير ما ذكرنا الاول ان الاستعمالات
المجازية في اللغة اكثر من الحقيقة الثاني ان الاستعمال لكل لفظ في مجازه اكثر من استعماله في حقيقته وغلبة المجاز بهذين المعنيين ممنوعة
بل على تقدير ثبوتها يتعين لها ... فاذ لا ريب في ان اكثر الاستعمالات تدور بين الناس في محاوراتهم ومخاطباتهم ليست مجازات وان اكثر استعمالات
غير الناس كالخطباء والشعراء على ما ادعى بعضهم وذلك ايضا ممنوع لما يشهد به من الخطب والاشعار الا ان قلت المقصود الاصلي
في علم الاصول هو البحث عن الفاظ القرآن والحديث والغالب فيهما هو المجاز لانهما اعلى طبقات البلاغة وبلاغة الكلام

العالم

دار مقامه ليس الا باشتماله على اللطائف والنكات الزائدة التي تفيد الا بوجوه الاستعارات والكنايات اذ بدون ذلك يكون الكلام
مقصودا الاصل المتفق من دون اعتبار امر زائد عليه ولا يكون بليغا ومن ثم كان المجاز هو الغالب في كلام الخطباء والشعراء فان همهم لما اراد وا
ان يكون كلامهم مرتفعا عن كلام غيرهم ولا يحصل ذلك الا بترك الالفاظ المبتذلة وهجر الحقائق المعمول بها وعدوا الى المجازات الرائقة
والاستعارات الفائقة فاكثروا منها في استعمالاتهم حتى صارت هي الغالب في كلامهم قلنا ليس من شروط بلاغة الكلام خلوه عن الحقيقة
ولا وروده على سبيل المجاز والاستعارة فان مناط البلاغة مطابقة مقتضى الحال مع حسن النظم والتأليف وسلامته عما يخل بفصاحته ولا ريب ان هذا
كما يحصل بالمجاز كذلك يحصل بالحقيقة بل قد لا يحصل الا بها كما اذا كان المقام مقام البيان والتوضيح فان البلاغة لا تقتضي المجاز الا بما لا يخفى فيها الا
بالحقيقة والتصريح كيف ولو كان استعمال الحقيقة منافيا للبلاغة لزم ان لا يكون الكتاب الكريم مشتملا عليها اصلا او لا يكون الكتاب بتمامه بليغا وكلاهما
باطل بالضرورة فان القرآن في اعلى طبقات البلاغة الذي هو حد الاعجاز ومع ذلك فليس مقصورا على المجاز لا بد من اشتماله على الحقيقة بل
من اكثر وح فان اراد ان المجاز شرط في البلاغة فهو مع منافاته لحد البلاغة فاسد بما عرفت من بطلان الشرطية وان اراد ان
البلاغة في الكلام انما تحصل غالبا بالمجاز فذلك ثم حصر مانع في كلام الشارع فان الغرض الاصلي منه هو البيان والاعلام دون الاجمال
والابهام والمناسب لهذا الغرض استعمال الحقيقة دون المجاز ولذا ترى ان الغالب في الفاظ القرآن والحديث هو الحقيقة وان المجاز
منها قليل جدا بالقياس اليها خصوصا فيما يتعلق منها بالاحكام وغلبة المجاز في كلام بعض البلغاء كالخطباء والشعراء على تقدير تسليمه لا تقتضي غلبته
في كل كلام بليغ فان مقاصد البلغاء مختلفة وربما كان الاوفق بمقاصد بعضهم غلبة استعماله في الكلام وذلك البعض دون غيره ثم انا لو
سلمنا غلبة المجاز بالمعنيين المذكورين مطلقا او في كلام البلغاء فذلك لا يقتضي ترجيح المجاز على الحقيقة والاولى بان يرجع عليها ويحمل الالفاظ
العموم على وجوب حمل صيغ العموم على حقيقتها التي هي الاستغراق ما لم يظهر المخصص فانه قد بلغ من الشيوع والغلبة حد ان يقال ما من
المجاز وقيل ما من عام الا وقد خص ومع ذلك فقد اطبق الجميع ولم يلتفتوا الى شيوع التخصيص وكثرته ولا جعلوا مانعا عن الحمل
على الحقيقة فضلا عن ان يرجح به المجاز وايضا لو كانت الغلبة مقتضية للترجيح لزم ان لا يستقر الدلالة على الحقيقة في شئ من
الالفاظ وان لا يكون الحقيقة هي الاصل الراجح عند تجرد اللفظ عن القرائن وان بطل ذلك المقدم فان قيل الغلبة هنا لا توجب تقديم
الغالب ونحن نرى ان الحكم يستند الى الغالب في غير هذا المقام وما الفرق بين هذه الغلبة وغيرها حتى جعلت هذه مقتضية للتقديم وعدم قلنا
لعل الفرق ان الغلبة المقتضية للترجيح هي الغلبة الشخصية وغلبة المجاز ليست كذلك فانها غلبة جنسية ثم وردت الحقيقة على الحقيقة وحسن المجاز لا
مجازيتهم لان المراد من غلبة استعمال المجاز بالمعنيين قد يقتضي الترجيح فانما تقتضي رجحان ارادة المجاز وكون المعنى المشكوك فيه مجازا الظاهر
الا ان يعتبر ان الاول ملزوم للثاني وفيه بحث الثالث ان المعاني المجازية في اللغة اكثر من المعاني الحقيقية ويمنع القطع بغلبة المجاز
بهذا المعنى ان اريد بالمعنى المجازي ما يصح استعمال اللفظ فيه مجازا وان لم يكن فيه بالفعل على خلاف الاصطلاح وان اريد به معناه

المصطلح الماخوذ فيه تحقق الاستعمال بالفعل فالظاهر انه ايضا ان الغالب في الالفاظ اتحاد الحقيقة وتعدد المجاز وبيانه ان المجاز اكثر من الحقيقة
الرابع ان المعنى المجازي لكل لفظ اكثر من معناه الحقيقي وغلبة المجاز بهذا المعنى ثابت ايضا ان اريد بالمجاز المجاز بالقوة او
متى تحكم في القضية المذكورة على الغالب والا فتحقق الغلبة مشكل اذ من المجاز ان يستعمل اللفظ في معناه الحقيقي ولا يستعمل في غيره او
يستعمل فيما يساوي الحقيقة او ينقص عنها فلا تتحقق الكثرة في المجاز بمثل ذلك الجنس ان اكثر الالفاظ المشتبهة في كتب اللغة مجازات
وهذا قريب من المعنى الثالث وانكار ثبوت الغلبة بهذا المعنى ايضا وسيما انه قد حكى عن جماعة من ان اكثر اللغات مجازات
وان الفقهاء والاصوليين كثيرا ما يذكرون ذلك في مقام ترجيح المجاز او بيان عدم اولوية الحقيقة حكاية عن محققي اهل اللغة
ونقل الاصوليين في كتبهم قولا بان المجاز هو الغالب وعقوده ربما نسبوه الى الشذوذ وقال في بحث اللغة الى ان
ذان المجاز ليس غالبا قال ابن جني اكثر اللغة مجازات فانك اذا قلت قام زيد فمعناه الفعل افادة الجنس وهو يتناول جميع
الجنس ويلزم وجود كل فرد من افراد القيام من زيد وهو معلوم البطلان واذا قلت ضربت زيدا كان مجازا اي ليس انك ضربت
بعضه لا جميعه ولو قلت ضربت راسه لم تكن قد ضربته من جميع جوانبه وهنا مجاز من وجه اخر فانك اذا قلت رايت زيدا
او ضربته فزيد ليس باسم الى هذه الجملة المشاهدة لتطرق الزيادة والنقصان والتبدل اليها فانما هي اجزاء اصلية لا تتغير
من ذلك فلعل تلك الاجزاء لم يقع عليها الرؤية ولا الضرب وقد اسند اليها فكان مجازا مع ان الرؤية انما تتناول
سطحه الظاهر وليس ذلك حقيقة زيد بل امر خارج عنه او جزء منه واجاب عن الاول بان المصدر دال على الماهية من حيث هي
وهي لا تستلزم وحدة ولا كثرة وعن الثاني بان التجوز في مثله وقع في النسبة دون الاطراف والظاهر ان المراد بالغلبة في هذا القول
غلبة المجاز بالمعنيين الاولين كما يشعر به الحجة المنقولة وفيما حكي عن محققي اهل اللغة هو الغلبة باحد المعاني الماخوذة الثلاثة
وبهذا يندفع التناقض الذي يتوهم في كلام بعض الاصوليين من حيث انهم اطلقوا القول بغلبة المجاز ونقلوه بالقبول في كلام
اياه عن محققي اهل اللغة في مقام الاشتهار ووجه الاندفاع ظاهر مما قلناه وكذا يندفع التناقض المتوهم في كلام الاصوليين
والفقهاء حيث انهم تارة يقولون ان الاصل في الاطلاق الحقيقة والاخرى ان اكثر اللغات مجازات ووجه الاندفاع ان الحكم
في القول الاول ترجيح الحقيقة مع الشك في تعيين المراد ومن الثاني ترجيح المجاز مع الشك في الوضع فلا تناقض لا بين القولين
من القولين انما يلزم لو كان غلبة المجاز موجبة لترجيحه وقد مضى انها لا توجب ذلك لان الفقهاء والاصوليين انما يشيرون
الى غلبة المجاز على الحقيقة في مقام ترجيح المجاز او عدم اولوية الحقيقة كما اومانا اليه فلولا ان مرادهم ما ذكرنا لزم التناقض
قطعا وكان ما ذكر من عدم ايجاب الغلبة الترجيح ايرادا عليهم مع التناقض لا رافعا له كما لا يخفى فان قيل لو كان غلبة المجاز

بعض

بالمعنى الذي ذكرتم مقتضية لترجيحه مع الشك في الوضع وجب القول برجحانه وان اتحد المعنى ظنا لعموم لزوم ذلك واستمرار
الغلبة مع الاتحاد وليس كذلك فان المجاز الذي لا حقيقة له لم يثبت بعد فضلا عن ان يغلب عليها الثالث ان الغرض الاصلي
والمقصود الاهم في الوضع ليس الا دلالة اللفظ بنفسه على المعنى المراد فان الدلالة بواسطة القرينة متحققة في المجاز والدلالة لاجل
الارادة لا يترتب عليها فائدة يعتد بها وهذا الغرض لا يتاتى مع تعدد الوضع فان الاشتراك مخل بالفهم ويحوج الى القرينة
ولذا ترى ان الاشتراك قليل في اللغة والاساس الذي يبنى عليه الفهم والتفهيم فيها هو الوضع للمعنى الواحد ولا يجوز الخروج عن ذلك الا
بدليل احتج القائلون بالحقيقة بوجوه الاول ما ذكره المرتضى في ان استعمال اللفظ في الشيئين او الاشياء ليس الا كاستعماله
في الواحد في الدلالة على الحقيقة فكما ان الاستعمال في الواحد يدل على ان اللفظ حقيقة فيه فكذا المتعدد وقال في بحث الفاظ
العموم بعد نفيه اللفظ الموضوع بحسب اللغة وادعاء الاشتراك بما يدعى له فيه ومن الخصوص الذي يدل على ذلك ان كل لفظ يدعى
انه للاستغراق فقد يستعمل تارة للخصوص واخرى للعموم الا ترى ان القائل اذا قال من دخل داري اكرمته او اكرمته لا يريد الا الخصوص
وبني لعبت العلماء وهو يريد العموم تارة والخصوص اخرى وهذا معلوم ضرورة مما لا يقع في مثله خلاف والظاهر
استعمال اللفظ في الشيئين انما يشترك فيه وموضعه لهما الا ان يدلونا او يدلونا بدليل قاطع على انهم باستعمالهم
في احدهما متجوزون وهذه الجملة تقتضي اشتراك هذه الالفاظ واحتمالها في العموم والخصوص وهو الذي اعتمدناه فان قيل
على ان نفس الاستعمال لا يعلم الحقيقة وهذا ينقض المجاز لانهم قد استعملوه وليس بحقيقة ثم على انهم استعملوا هذه الالفاظ في الخصوص
على حد ما استعملوا هذه الالفاظ في العموم فانا نخالف في ذلك ونذهب الى ان كيفية الاستعمال قلنا اما الذي يدل على الاول
فهو ان الفهم انما نعلم باستعمالهم وكانهم اذا استعملوا اللفظة في المعنى الواحد ولم يدلونا على انهم متجوزون قطعنا على انها حقيقة
فيه فكذلك اذا استعملت في المعنيين المختلفين وتوضيح ذلك ان الحقيقة هي الاصل في اللغة والمجاز طارئ عليها بدلالة ان اللفظة
قد يكون لها حقيقة في اللغة ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون مجاز لا حقيقة له في اللغة واذا ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة
التي تقتضيها ظاهر الاستعمال وانما نعتقد في اللفظ المستعمل انه مجاز بالدلالة واما المجاز فلا ازم على ما ذكرناه ان استعمال المجاز
لو تجرد عن ... او دلالة على ان المراد به المجاز او الاستعارة لقطعنا به على الحقيقة لكنا عدلنا بالدلالة عما يوجبه ظاهر الاستعمال
الا ترى انه ... اهل اللغة وهو يعلم من حالهم ضرورة انهم لم يسموا البليد حمارا والشجاع اسدا على الحقيقة والمجاز فكان
يجب ان يثبت مثل ذلك في اجراء لفظ العموم على الخصوص فاما المطابقة ... على ان كيفية الاستعمال واحدة فانا لم نرجع في ذلك

في استدلالنا فيه الى الدلالة عليه وانما ادعينا الاستعمال لا شبهة فيه ومن ادعى ان كيفية الاستعمال مختلفة فعليه الدلالة
على انا نقول لمن ادعى اختلاف كيفية الاستعمال اي شيء تريد بذلك ان الصيغة التي يراد بها العموم لا تستعمل في الخصوص ام تريد ان اللفظ
يستعمل مجردا في العموم وفي الخصوص يفتقر الى القرينة والاول فاسد بان الصيغة التي يراد بها العموم كان يجوز ان يراد بها
الخصوص على ان اكثر مخالفينا في العموم يذهبون الى ان لفظ العموم اذا
اريد به الخصوص كان مجازا وعندهم ان اللفظ لا يكون مجازا الا اذا استعمل على صورته وصيغته فيما لم يوضع له واما الثاني
فهو محض الدعوى بناء على المذهب الذي نخالف فيه فكانهم قالوا ان اللفظ موضوع في العموم وانما يجوز به في الخصوص وفي ذلك
هو الخلاف وعليه يطالبون بالدلالة ولا فرق بينهم وبين من عكس هذا عليهم وقال لهم بان هذه اللفظة موضوعة للخصوص واذا
استعملت في العموم فبالقرينة وقد ذهب قوم الى ذلك وهم اصحاب الخصوص وقد مثل اصحابنا حالنا وحال مخالفينا في
هذه المسألة بمن ادعى ان زيدا في الدار وادعى خصمه ان زيدا وعمرا فيها قالوا ان ادعى ان عمرا مع زيد فقد وافق في ان
زيدا فيها وانا ادعى امرا زائدا على ما اتفق مع خصمه عليه فالدليل لازم له دون خصمه فاذا قال خصومنا الصيغة لا تستعمل الا
في الخصوص مع قرينة فقد سلموا ان الاستعمال وادعوا امرا زائدا عليه فالدلالة لازمة لهم دوننا وقد يمكن الطعن على هذا بان يقال
انتم تدعون استعمالا عاريا عن قرينة لانكم لو ادعيتم محض الاستعمال لزمكم ان يكون المجاز كله حقيقة لانه يستعمل واذا ادعيتم نفي القرينة
لزمكم ان تدلوا فانا لا نسلم ذلك كما يلزمنا ان ندل على اثبات القرينة اذا ادعيناه وتجرون في هذا الحكم مجرى من ادعى
ان زيدا وحده في الدار وادعى الاخر ان معه عمرا فان كل واحد يلزمه الدلالة وانما اتفقا على ان زيدا في الدار وليس
بالاتفاق على ما يرفع الخلاف من ... والاقتران وهذا الجواب ليس يمكن ان ... والجواب ان الاصل في الاستعمال
التعري عن القرائن والدلائل لان الاصل هو الحقيقة التي لا تحتاج الى القرينة وانما تحتاج المجاز المعدول عن الاصل الى ما يحتاج اليه
ونحن فانما ادعينا الاصل فلا دلالة علينا وادعى خصومنا امرا زائدا على الاصل فعليه الدلالة وايضا فانا نتمكن من الدلالة
على صحة ما ادعيناه من عريها على رفع الخلاف لانا في ان كانت القرينة هو العلم بتوقيف اهل اللسان على ذلك كما
علمنا في حمار واسد فكان يجب ان لا يقع الخلاف في ذلك مع العلم الضروري كما لم يقع خلاف في اسد وحمار وان كان
القرينة مستخرجة بالدليل وتامل فقد نظرنا بما حضرنا وعلى ذلك من اخر طريقا الى اثبات هذه القرينة فواجب عليه ان يشير اليه لكن
الكلام فيه وجملتنا لا يمكن ان يدل على ان استعمال هذه اللفظة في الخصوص لا بد فيه من قرينة الا بان ... مذهبه ان ذلك مجاز

دعول

وعدول الى غيره وهذا هو نفس الالفاظ واستعمالها في غير ما وضع له كالتشبيه الذي ذكرناه في حمار وبليد وكالحذف في قوله تعالى وجاء ربك
واهل القرية والزيادة في قوله تعالى ليس كمثله شيء ونظائر ذلك وما تفرع عليه وتشعب انهم تجوزوا من ذلك وقاربوا الى اللفظ
ما دل على المراد ضرورة بغير الحال ولا حاجة الى نظر واستدلال ولا يجب مثل ذلك في استعمال ... وهو ضرب من ضروب
المجاز عندكم ويمكن ان نرتب استدلالنا على هذه العبارة فنقول
قد ثبت بالشك استعمال اللفظة في العموم والخصوص وما وفقنا اهل اللغة ولا علمنا ضرورة من حالهم مع المداخلة لهم انهم متجوزون
بها في الخصوص كما علمنا منهم ذلك في المجازات فوجب ان تكون مشتركة فان قيل انا قد علمنا كونهم متجوزين بها في الخصوص
بالاستدلال دون الضرورة فلم قصرتم في العلم على الضرورة قلنا كيف وقف في الباب المجاز على الاستدلال ولم يقف عن من
ضروب المجاز في كلامهم لولا بطلان الدعوى وفي خروج هذا الموضع عن بابه ودلالته على خلاف حكم هذا الكلام ... نقلناه بالفاظه
حفظا لما اراده من زيادة التقريب للاشتراك في الفاظ العموم فان ذلك لا يختص بها بل يجري في جميع الالفاظ التي وقع فيها الكلام
بالشك من هذه الجهة ومواضع الاستناد على نزارتها لا تخفى على الفطن الثاني ان الاشتراك اكثر في اللغة فيكون الحمل عليه اولى
مع الاشتباه اما الاولى فلان الكلمة اسم وفعل وحرف والحروف كلها مشتركة كما يشهد به كتب النحو وكذا الافعال
فان الماضي والمستقبل مشتركان بين الخبر والدعاء والمضارع مشترك بين الحال والاستقبال والامر مشترك بين الوجوب والندب واما
الاسماء فان الاشتراك فيها كثير على ما يشهد به تتبع اللغة فاذا انضم اليها الافعال والحروف غلب الاشتراك على الافراد
اما الثانية فلان الظن يلحق الشيء بالاكثر الاغلب الثالث ان للاشتراك فوائد لا توجد في المجاز وللمجاز مفاسد لا توجد في
الاشتراك اما فوائد الاشتراك فمنها ان المشترك مطرد لكونه حقيقة فلا يضطرب بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد ومنها انه يصح
منه الاشتقاق بالمعنيين فيتسع الكلام بخلاف المجاز فقد لا يشتق منه ومنها انه يصح منه التجوز فيتسع الكلام ويكثر الفائدة المطلوبة
في المجاز بخلاف المجاز فانه لا يصح التجوز منه ومنها ان الاشتراك قد لا يتعين معه تعذر الحقيقة ومنها ان الفهم مع الاشتراك يحصل
بادنى القرائن وفي المجاز لا بد من قرينة قوية تعادل اصالة الحقيقة وتزيد عليها واما مفاسد المجاز فمنها ان المجاز يتوقف على النقل
والوضعين والعلاقة والاشتراك لا يتوقف على جميع ذلك ومنها ان المجاز يقتضي الخطأ مع ارادته وانتفاء القرينة
الدالة عليه او خفائها على السامع فانه يحمله على الحقيقة كما هو الاصل فيقع في الخطأ بخلاف المشترك فان السامع مع القرينة يحمله عليه
بالتعيين وبدونها يتوقف في الحكم فلا يقع في الخطأ وانه اسلم ومنها ان المجاز مخالف للظاهر بخلاف المشترك فانه لا مخالفة فيه
والمشترك في الاحتياج الى القرينة في الجملة فان الاحتياج فيه الى التعيين وفي المجاز للدلالة لا يلائق هذا معارض بمثله فان المجاز

وايد لا توجد في الاشتراك وللاشتراك مفاسد لا توجد في المجاز اما فوايد المجاز فمنها انه قد يكون ابلغ فان شغلت الاكل
شيبا ابلغ من اشتعل شيب ومنها انه قد يكون اوفق اما للطبع لثقل الحقيقة كالخنفقيق للداهية او في المجاز كالردفة للعبرة
واما معدوم لزيادة بيان كالاسد للشجاع فكونه بمنزلة دعوى الشيء ببينة وبرهان او تعظيم كالشمس للشريف او تحقير كالكلب
للخسيس ومنها انه يتوصل الى انواع البديع كالسجع في نحو حمار بخلاف بليد والمطابقة في نحو قوله
فبكى ولو قلت ظهر فاتت المطابقة والمقابلة في مثل قوله كلما من اراه وقلت هواي فاتت المجانسة
في مثل سبع شجاع ولو قلت سبع شجاع لم يكن جناس والردي في قوله عارضنا فقلنا الرديف الاذى
ولو قال الابيض لم يصح ذلك واما مفاسد الاشتراك فمنها انه يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز فانه مع
القرينة يحمل عليه ومع عدمها يحمل على الحقيقة ومنها انه يؤدي الى من ضد او نقيض وذلك اذا كان اللفظ موضوعا للضدين او
النقيضين كالجون للابيض والاسود والقرء للطهر والحيض والامر للاباحة والتهديد على القول به فانه اذا اطلق اللفظ واريد
به احد المعنيين وفهم الاخر بخفاء قرينته فقد فهم ما هو في غاية البعد من المراد كما اذا فهم من قوله ثلثة قروء الحيض والمراد
كما اذا فهم الاطهار ومن قوله فاذا حللتم فاصطادوا التهديد والمراد الاباحة بخلاف المجاز فانه على تقدير فهم ضد المراد
لا يؤدي الى المستبعد لان العلاقة شرط فيه وان كان شرمن التضاد بمنزلة التناسب لمشاكلة التهكم والتمليح ومنها انه يحتاج
الى قرينتين بحسب معنييه بخلاف المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة لا نافي باذكرته في معرض المعارضة لا يصلح للمعارضة فان ما ذكر
من فوايد المجاز يختص بالمجاز من الاشتراك فيه ومن المشترك فان المشترك ايضا قد يكون ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال كما
ستر العين دون ان يقول الذهب او الفضة واوفق للطبع كما للمتعلق مع اشتراكه فيه ومن ضرب من العاب وكذا
الوصول الى انواع البديع اذ قد يحصل بالمشترك ايضا كالمطابقة في قوله … على مر الزمان فقد باد وقل
معا فنكثير من الرجال فلبد والمجانسة في قوله … والمردي مثل عجب … من الحسنات فان كلما يختص بها
المجاز يختص بالاشتراك واذا اشترك فوايد المجاز فيه ومن الاشتراك فلا يصح ترجيح المجاز بها واما مفاسد الاشتراك ففي
على تقدير تسليمها معارضة بمفاسد المجاز على ما … فيبقى فوايد الاشتراك سالمة عن المعارض فيترجح بها الاشتراك
والجواب اما عن الاول فيمنع دلالة الاستعمال على الحقيقة على ما اشتهر من الفقهاء والاصوليين فانهم قالوا الاستعمال اعم من الحقيقة
والمجاز ولا دلالة للعام على الخاص فهذا الكلام يحتمل وجوها احدها ان الحكم بالحقيقة والمجاز يتوقف على احد الامرين من النص
او وجود شيء من الامارات المقررة وانه بدونها لا يصح الحكم بكون اللفظ المستعمل حقيقة ولا مجازا بل يجب التوقف فيه سواء كان
المتعدد فيه

المستعمل فيه واحدا او متعددا ومقتضى ذلك نفي اصالة الحقيقة بالمعنى الثاني في كلا المقامين وهو باطل لما مر من انها في صورة
اتحاد المعنى محل وفاق وقد سبق تحقيق ذلك بما لا مزيد عليه الثاني ان الاستعمال نفسه ليس علامة للحقيقة والمجاز لا يدل على احدهما
بعينه لان العام لا يدل على الخاص بل لا بد في الدلالة عليهما من امر اخر غير الاستعمال المشترك بينهما وان اتحد المعنى المستعمل فيه
وهذا لا ينافي ثبوت الاصل عندهم في صورة الاتحاد لان اصالة الحقيقة في تلك الصورة لا تقتضي كون المنشأ هو نفس الاستعمال
من حيث هو استعمال بل يجوز ان يكون السبب امرا اخر كلزوم تحقق المجاز من غير حقيقة وكالتلازم من الاصل بهذا المعنى والاصل بالمعنى
الاول ورجحان الحقيقة على المجاز بغلبة المقدمات وغير ذلك مما مر مفصلا في الاحتجاج على الاصل المذكور ولكن قد عرفت ان
نفس الاستعمال من حيث هو استعمال يقتضي ترجيح الحقيقة في صورة الاتحاد فهذا الاحتمال بعيد من هذا الوجه وان لم يكن منافيا
لاتفاقهم على ثبوت الاصل المذكور في تلك الصورة بناء على ان ما ذكرنا من الاتفاق على الحكم المعين لا يوجب الاتفاق على سببه المعين
بل يجوز ان يكون السبب امرا اخر فان السبب المعين ان كان مجمعا عليه كغيره وذلك في بطلان ما ترتب على نفي سببه لا ينافي قول الشيخ في جملة
كلام له في بحث الامر فان قيل ظاهر استعمالهم يدل على انه حقيقة في الموضعين قيل له لا نسلم ان نفس الاستعمال يدل على الحقيقة لان المجاز
ايضا مستعمل وانما يعلم كون اللفظ حقيقة بان ينص اهل اللغة على انها حقيقة او يحد اللفظ مطردا ذكره موضع اخر غير ذلك من الاقسام التي قدمنا
ذكرها فيما مضى للفرق بين الحقيقة والمجاز وليس مجرد الاستعمال من ذلك وهذا الكلام صريح في ان مجرد الاستعمال عند الشيخ ره لا يدل على
الحقيقة ومع ذلك فكيف يدعون انه متفق عليه لانا في تحن اما ادعينا الاتفاق في دلالة الاستعمال في صورة الاتحاد والمستفاد
من كلام الشيخ ره القول بعدم دلالة مجرد الاستعمال وهذا لا ينافي ذلك فان عدم دلالة مجرد الاستعمال لا يمنع دلالة الاستعمال
مع تعدد المعنى فلا يبعد تنزيل كلامه على هذه الصورة بقرينة السؤال الثالث ان اللفظ المتعدد المعنى يحتمل كلا من الحقيقة والمجاز فحمله
على المعنى الواحد ولا يتعين شيء من احد الامرين الا بنص الواضع او وجود شيء من علامات الحقيقة والمجاز واما متحد المعنى فانه يتعين فيه
الحكم بالحقيقة اما بنفس الاستعمال او بغيره من الوجوه المذكورة في اثبات الاصل في المقام الاول وان لم يوجد هناك نص من
جهة الواضع ولا شيء من امارات الحقيقة فيه وانهم مع اتحاد المعنى يحكمون بان الاصل الحقيقة فوجب حمل كلامهم على هذا المعنى من دون
المناقشة مع وضوح القرينة الدالة عليه وفيه ان ذلك يقتضي التوقف في الحكم بالحقيقة والمجاز مع التعدد الى ان يعلم النص من الواضع
او يوجد من الامارات والعلامات ما يدل على احدهما والمستفاد من كلام القوم خلافه فان الظاهر من اتفاقهم على ترجيح احد الامرين

وان الخلاف بينهم انما هو في تعيين الراجح من ذلك فمنهم من يرجح المجاز ومنهم من يرجح الاشتراك ولم ينقل احد من الاصوليين
في المسألة قولا بانتفاء الرجحان نعم يظهر من بعض المتاخرين التوقف في هذا او شبهه وذلك لا يجدي نفعا في تنزيل كلام القوم كما لا يخفى
الرابع التخصيص بالتعدد ايضا بمعنى ان استعمال اللفظ في المعاني المتعددة لا يدل على الحقيقة كما ادعاه بعض القائلين بالاشتراك
بخلاف ما اذا اتحد المعنى فان الاستعمال فيه دليل الحقيقة وعدم ثبوت الحقيقة بنفس الاستعمال في المعاني يصح مع ثبوتها بالاستعمال مع
دليل اخر كما يظهر من كلام كثير من قال بالاشتراك ومع ثبوت المجاز كما ذهب اليه اكثر الاصوليين وهم القائلون برجحان المجاز
على الاشتراك وكذا مع عدم ثبوت احد الامرين بعينه ايضا كما يجوزه العقل وان لم يكن قولا لاحد من الاصوليين
فالمقصود من قولهم الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ليس الا دفع دلالة الاستعمال على الحقيقة مع اتحاد المستعمل فيه ايضا فيجب تقديره
اذا اتحد المعنى كما هو المفروض في محل المسألة والامر في ذلك بين بعد ما علم مذهب القوم من دلالة الاستعمال على الحقيقة في
صورة الاتحاد الخامس ان مجرد الاستعمال من حيث هو استعمال اي مع قطع النظر عما عداه من الامور حتى عن قلة المستعمل فيه وعدم
ظهور تعدده لا يدل على الحقيقة وهذا معنى صحيح لا غبار عليه وهو الذي ينبغي ان يراد من كلام القوم فانهم وان قالوا بدلالة الاستعمال
على الحقيقة في الجملة لكنهم يجعلون اتحاد المعنى شرطا في الدلالة او ظهور التعدد مانعا عنها ولا يقولون ان الاستعمال نفسه مستقل في
الدلالة من دون فرق بين اتحاد المعنى المستعمل فيه وتعدده وانما قال بذلك بعض من قال برجحان الاشتراك كالسيد ومن
وافقه من الاصوليين حيث انهم ذهبوا الى التسوية بين استعمال اللفظ في المعاني المتعددة والاستعمال في المعنى الواحد في الدلالة على الحقيقة
واكثر الاصوليين وهم القائلون برجحان المجاز نفوا التسوية المذكورة وانكروها اشد الانكار وقد وافقهم على ذلك كثير ممن قال
برجحان الاشتراك ايضا حيث انهم لم يرجعوا الاشتراك بنفس الاستعمال بل بدليل اخر وقد نص السيد عليه والحاصل ان المستفاد
من كلام القوم ليس الا نفي دلالة الاستعمال نفسه على الحقيقة فانهم قالوا الاستعمال لا يدل على الحقيقة وان الاستعمال اعم من الحقيقة
والمفهوم من ذلك ليس الا ان الاستعمال بمجرده لا يدل عليها بحيث يكون مستقلا في الدلالة على ما يقول به السيد ومن وافقه فيه
من كثير منهم ومنهم الشيخ في كلامه المنقول سابقا بنفي دلالة نفس الاستعمال ومجرده وهذا كالصريح في ان مرادهم نفي استقلاله
في الدلالة لا نفي دلالته في الجملة ومعلوم ان ذلك لا ينافي دلالة الاستعمال على الحقيقة في صورة الاتحاد ومانعه كما يفهم من كلامهم
فان الاتحاد شرط للدلالة على هذا القول والاصل الدلالة في صورة الاتحاد والتعدد فيلزم القول برجحان الاشتراك على المجاز و

وهو خلاف ما ذهبوا اليه ثم هذا الجواب الذي اجاب به الجمهور عن الاحتجاج بدلالة الاستعمال هو ما طالب السيد نفسه فيما نقله
من القول باشتراك الفاظ العموم حيث قال على ان نفس الاستعمال يعلم به الحقيقة وهذا ينتقض بالمجاز فانهم قد استعملوه ولم يحكم
ثم اجاب عن ذلك بما نقلناه عنه بعبارته والحق ما ذكره هناك لوجوه الاول ان لغة العرب انما تعرف باستعمالهم وكما انهم
اذا استعملوا اللفظة في المعنى الواحد ولم يدلونا على انهم متجوزون قطعنا على انها حقيقة فيه فكذلك اذا استعملوها في المعنيين المختلفين
وجوابه انا قطعنا بالحقيقة اذا استعملت اللفظة في المعنى الواحد لكونه مستعملا في المعنى الواحد فلا يصح قياس المتعدد عليه لعدم اطراد العلة
للحكم نعم لو كان القطع بها في اللفظ المستعمل في المعنى الواحد لكونه مستعملا اطردت العلة في المتعدد وصح قياسه على الواحد لكن
ذلك مم فانا لا نقول بدلالة الاستعمال نفسه على الحقيقة على وجه الاستقلال بحيث لا يكون لاتحاد المعنى مدخل في الدلالة وانما نسلم
بشرط الوحدة او عدم ظهور التعدد وهذا لا يقتضي الدلالة مع العلم بالتعدد كما هو واضح وبالجملة فان اراد انا نقطع بالحقيقة
في المستعمل في المعنى الواحد بنفس الاستعمال الا الوحدة منعنا ذلك اذ ربما كان للاتحاد تاثير في الدلالة وان اراد انا نقطع بها
بواسطة الاستعمال مع الوحدة لم يصح قياس المتعدد على الواحد لفوات جزء العلة في المقيس فينتفي المعلول فيه
فان قيل بعد تسليم ما من دلالة الاستعمال على الحقيقة لزمكم القول باستقلاله في الدلالة فان الحكم بدلالة الاستعمال ليس الا لما سبق
من ان اللغات انما تعرف باستعمال اهلها وان لم يعرف باللغة تصريح اهل اللغة يستعملون اللفظ في معنى ترجح عنده انه
حقيقة له انه موضوع بازائه وهذا ان صح اقتضى ثبوت الدلالة في المتحد والمتعدد والا اقتضى انتفاءها فيهما ولما كانت الدلالة
في صورة الاتحاد ثابتة باعتراف الخصم لزم ثبوتها مع التعدد ولا يبطل العلة المقتضية للحكم قلنا لا نم ان دلالة الاستعمال على الحقيقة
تقتضي استقلاله في الدلالة الحكم بدلالة الاستعمال ليس الا لما سبق من سلم لكنا قد وجدنا الناس انما يعرفون
الحقيقة بالاستعمال مع اتحاد المعنى لا مطلقا فان الشاهد من والمعلوم من عاداتهم وجدوا اللفظ يطلق على معنى واحد لا يستعمل في غيره
فانهم يعتقدون الوضع ويعتقدون بالحقيقة من دون شك في ذلك واما اذا ثبت عندهم للفظ حقيقة ثم وجدوه يستعمل في غيرها
فانا نجدهم هنا يتوقفون عن الحكم بالوضع ولا يقطعون به الا بدليل منفصل عن الاستعمال ولذا ترى ان اهل اللغة يثبتون لاكثر الالفاظ
في كتبهم معاني متعددة ولا يقطعون بالوضع الا في بعضها ولو كان مجرد الاستعمال عندهم دليلا على الوضع من غير فرق بين المتحد
والمتعدد لوجب ان يقطعوا بالاشتراك في اكثر الالفاظ والمعلوم من اصطلاحاتهم وتحقيقاتهم خلاف ذلك والقول بانهم عرفوا
ان تلك المعاني الكثيرة مجازات بنصب الامارات او وجب لهم العدول عما هو الاصل لعيد جدا لسيما اذا تتبعنا في التجوز العلم

بالمجاز ولم نعتبر دلالة الاستعمال على الحقيقة في المعاني المتعددة تعارض الاستعمال على ما صرح به السيد فانا نقطع باشتغال العلم الضروري
في تلك المعاني باسرها غاية الامر ان يكون كيفية الاستعمال مختلفة وذلك لا يوجب القطع بالمجاز ولا يؤثر في الدلالة على الحقيقة اذ
فان الفقهاء والاصوليين اتفقوا على ان استعمال اللفظ في المعنى الواحد دليل الحقيقة بخلاف استعماله في المتعدد فانهم كما ترى مختلفون
في ذلك والاكثرون منهم على نفي الدلالة فلو كان مجرد الاستعمال في العرف والعادة دليلا على الوضع في المتعدد كما انه دليل في الواحد لاتفقوا
على الدلالة في المتعدد كما اتفقوا في الدلالة على الواحد ولارتفع الخلاف عن المسألة فان سئل في الامر الذي يرجع الى الدلالة العرف
والعادة ولا يكاد يشتبه على احد لا يعقل حصول مانع ووضوح الدلالة وظهورها كما يدعيه الخصم ويبالغ فيه فان الامر الذي هو بهذه الدرجة
من الوضوح والظهور لا يكاد يخفى على الاكثر هذا الخفاء فان قيل اي فرق بين استعمال اللفظ في المعنى الواحد [illegible] في المتعدد حتى صار
الدلالة في الاول متحققة ثابتة مسلمة عند الجميع بخلاف الثاني وما تأثير الاتحاد في ذلك قلنا الفرق [illegible] من ان اللفظ اذا
اذا كان بحيث لا يستعمل الا في معنى واحد كان بحيث متى اطلقوا افهم منه ذلك المعنى لتحقق الارتباط [illegible] فهم لوحظه
الاكثار [illegible] فيكون حقيقة فيه اذ لا [illegible] الا ما يتبادر من اللفظ عند التجرد عن القرائن ولا كذلك اللفظ المستعمل في
معان متعددة لانتفاء الحصر المقتضي للارتباط فيها وايضا لما كان من الامر الراسخ في الاذهان ان كل لفظ من الالفاظ
المستعملة في معنى وضع له ذلك اللفظ وان ذلك المعنى هو المعنى الذي يراد من اللفظ والتجرد عن العوارف فمتى استعمل لفظ في معنى
ولم يستعمل في غيره كان ظاهر ذلك الاستعمال ان ذلك المعنى الذي وضع اللفظ بازائه واما اذا كان اللفظ مستعملا في معان
متعددة انما يعلم باستعماله كونه حقيقة فيها في الجملة واما انه حقيقة في الجميع فلا يعلم في ذلك قطعا فان الاشتراك ليس من لوازم الا[illegible]
بخلاف الوضع الواحد كما هو واضح فان قيل هذا انما يستقيم على تقدير العلم بالاتحاد في اللفظ واما بدونه كما اذا استعمل لفظ في معنى
ولم يعلم الاختصاص فلا يصح فيه ذلك لاحتمال التعدد المانع عن القطع بالوضع على ما ذكرتم مع ان الظاهر ان الاستعمال في مثله
دليل الحقيقة ايضا كما اعترفتم به فيما سبق كيف والعلم بانحصار المعنى في واحد بعيد الحصول جدا في الالفاظ التي يحتاج فيها الى البحث والنظر
وفي الحكم عليه بعنوان التشخيص بالامر النادر من سقوط الفائدة فيما تقرر من الاصل قلنا المعلوم من طريقة الناس انهم متى وجدوا اللفظ
يستعمل في معنى فانهم يحملون الامر فيه على الاتحاد ويجرون عليه حكم المتحد المعلوم اتحاده في الاستعمال والحمل وعدم القرائن والتعرية
وعدم توقفهم في فهم المقصود على ما ورد واو ذلك مما يبنى على ما رسخ في اذهانهم من البناء على عدم الحادث وبقاء الثابت الى ان
يعلم خلافه على ما حققه المحققون من الاصوليين بطريق العرف والعادة في حجية الاستصحاب ولما عرفوا من احياء امر اللغة واساسها

على اتحاد معاني الالفاظ دون تعددها او لحصول الظن لهم باتحاد المعنى نظرا الى غلبة الانفراد في اللغة على الاشتراك واذا كان
طريقة الناس في الالفاظ على ما وصفنا من البناء على الاتحاد فيها الا ان يتبين الخلاف صح الحكم بدلالة الاستعمال على الحقيقة
ما لم يظهر التعدد وعلم ان الاحتمال انما لم يقدح في الدلالة لعدم الاعتداد به وثبوت الاتحاد معه لا لحصول الدلالة مع التعدد كما
ظن الثاني ان الحقيقة هي الاصل في اللغة والمجاز طار عليها لان اللفظ قد يكون لها حقيقة في اللغة ولا مجاز لها ولا يمكن
ان يكون مجازا لا حقيقة له في اللغة واذا ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة التي تقتضيها ظاهر الاستعمال وانما يعدل عن اللفظ المستعمل
الى انه مجاز بدلالة ويتوجه عليه ان ما ذكره من ان الاصل في الحقيقة معنيين احدهما ان الاصل فيما وضع اللفظ ولم يعلم انه مراد
في الاستعمال ان يكون مرادا منه الى ان يصرف عنه صارف وثانيهما ان الاصل فيما اريد ولم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز ان
يكون حقيقة فيه الى ان يدل دليل على خلاف ذلك وان الاصل بالمعنى الثاني مغاير للاول اذ ان يكون المعنى الذي يتعين كون اللفظ
حقيقة فيه معنى واحدا [illegible] يكون ذلك متعددا وقد عرفت ان الاصل بالمعنى الاول ثابت لا نزاع فيه وكذا الاصل بالمعنى الثاني
في المقام الاول [illegible] في المقام الثاني محل خلاف معروف وموضع نزاع مشهور فان اريد بالاصل في كلامه المعنى الاول والثاني
مع اتحاد المعنى سلمنا ذلك ولا يجدي نفعا في اثبات الاشتراك كما هو المقصود والا منعنا صحة الاصل المذكور لوقوع الخلاف فيه
وشهد الدليل عليه قوله بدلالة ان اللفظ قد تكون لها حقيقة ولا مجاز لها ولا يمكن ان يكون مجازا لا حقيقة له في اللغة قلنا ذلك
غير مسلم لجواز ان يوضع اللفظ لمعنى ولا يستعمل فيه بل يستعمل فيما يناسبه مجازا فانا لم نجد مانعا من عقل او نقل يمنع من ذلك
ومن ثم ذهب اكثر المتأخرين الى ان المجاز الذي لا حقيقة له امر جائز لا استحالة فيه قال الشيخ في العدة وليس لهم ان يدعي
ان ظاهر الاستعمال هو الحقيقة ان يقول ان المجاز طار والحقيقة هي الاصل لانه يجوز ان يكون حقيقة لا مجاز لها ولا يجوز ان يكون
مجازا لا حقيقة له فعلم في ذلك ان الاستعمال الحقيقة غير مسلم لانه لا يمتنع ان يكون الواضعون للغة وضعوا اللفظ ونقلوا
على انها اذا استعملت في شيء بعينه كانت حقيقة ومتى استعملوها في غيره كانت مجازا وان لم يقع استعمال اللفظ في شيء
من المعنيين ثم يطرأ على الوضع الاستعمال فربما استعملوها اولا في الحقيقة وربما استعملوها اولا في المجاز وانما كان تم ذلك لو جعلوا
نفسه طريقا الى معرفة الحقيقة فيبعد ما ابتدى باستعماله حقيقة وقد بينا انا لا في ذلك واما ما قيل من ان وضع اللفظ لمعنى من دون
استعماله فيه يستلزم خلو الوضع عن الفائدة لان فائدة وضع اللفظ لمعنى انما هو استعماله فيه ففيه ما عرفت من ان التجوز فيما يناسب الموضوع له
من فوائد الوضع وهو حاصل وان الوضع للاستعمال لا يقتضي حصول الاستعمال اذ ليس كلما يقصد من الشيء يترتب عليه نعم [illegible]

صدق الحقيقة تحقق الوضع ولم يعتبر فيها الاستعمال على ما يوهمه تعريف بعضهم لها بانها اللفظ الموضوع لمعنى الخ القول باستلزام المجاز الحقيقة
لان المجاز يستلزم الوضع قطعا لكن ذلك خلاف المعروف منهم كيف وقد صرحوا بان اللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز
بالاتفاق ثم لو سلمنا ان المجاز يستلزم الحقيقة فهو انما يستلزم الحقيقة الواحدة وذلك لا يقتضي ثبوت اصل الحقيقة في المقام الاول
والكلام هنا في الثاني فان قيل لعل المقصود ترجيح الحقيقة بتقدمها على المجاز [illegible] وهذا التكليف فيه الحال من جنب الاتحاد
والتعدد فان الحقيقة متقدمة بنفسها غير متوقفة على ثبوت وضع اخر للفظ [illegible] او تعدد بخلاف المجاز فانه ليس مستقلا بل هو متوقف
على تحقق معنى سابق للفظ ومستقر اولا فهو التابع قلنا استقلال الحقيقة بخلافه لا تأثير له في ترجيح الحقيقة على المجاز
في مقام الشك في تحقق الوضع كما هو المقصود فان استقلال الحقيقة لا يورث الظن بكون اللفظ حقيقة في معنى [illegible] راجح
وجدانه ولو سلم حصول الظن بالوضع بواسطة الاستقلال فاستبانة هذا الظن في المسائل [illegible] اثبات اللغة
هو الظن دون الظن على انا لو سلمنا ذلك فغاية الامر ثبوت الحقيقة والوضع بهذا الوجه [illegible] ظاهر الاستعمال
ومن المعلوم ان ثبوت الحقيقة لا تنحصر في ما هو الظاهر من الاستعمال فلا يلزم التقريب الثاني انه قد [illegible] اللفظ في المعنيين
كما هو المفروض فاما ان تكون حقيقة فيهما او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر والثاني باطل لان اهل اللغة ما وضعوا على ان اللفظ في احد
المعنيين مجاز ولا علمنا ذلك ضرورة من حالهم مع المداخلة لهم والا لارتفع النزاع فتعين الاول فان قيل لعلكم تجوزون في الفاظ
يعلم بالاستدلال دون النص والضرورة قلنا كيف وجب في كل شيء تجوز اهل اللغة به من الالفاظ واستعملوه في
غير ما وضع له كالتشبيه في حمار واسد والحذف والزيادة في نحو قوله جاء ربك وليس كمثله شيء ونظائر ذلك
بالمجاز بغير اشكال ولا حاجة الى نظر واستدلال مثل ذلك وكيف وقف التجوز في هذا الموضع على الاستدلال ولم يعهد مثله في
باب المجاز في خروج هذا الموضع عن بابه دليل على بطلان الدعوى ويتوجه عليه ان دعوى انحصار طريق المجاز في النص والضرورة مما لا
له ولا برهان عليه واستدلال الفقهاء بالامارات والعلامات على تمييز الاصول والضوابط معروف بحيث لا يمكن انكاره ورد هذا
هدم لباب عظيم من ابواب اصول الفقه ولا ارى السيد يلتزم ذلك كيف وفي تصنيفاته خصوصا ما الفه في فن الادب شواهد باثبات
التجوز بالاستدلال والقول بان التجوز فيما اورده هناك معلوم بالضرورة وان ما ذكر فيها على سبيل التنبيه خروج عن الانصاف
وايضا فاي فرق بين التجوز وغيره من المطالب التي جاز الاستدلال فيها باعترافه ولم يجز الاستدلال في خصوص التجوز فان قال يمكن الاستدلال
بالجمع والسكينة معهود فيما عدا التجوز وليس معهودا فيه قلنا له ان صح الدليل وسلمت مقدماته فلا [illegible] كونه غير معهود والا كفى فساده

ذلك من الاحتجاج عليه بعدم المعهودية وايضا لو صح ما ذكره لكان للقائل بالمجاز ان يحتج بمثله على نفي الحقيقة وذلك انه لو كان اللفظ
حقيقة في المعنى الثاني لوجب ان يكون منصوصا عليه في اللغة او معلوما بالضرورة والتالي باطل لان الوضع للثاني لو كان ضروريا
او منصوصا لارتفع الخلاف فالمقدم مثله فوجب القول بانه مجاز في ذلك فان قيل لعل الوضع للثاني علم بطريق النظر والاستدلال
دون النص والضرورة قلنا كيف وجب في كل شيء استعمله اهل اللغة وارادوا به معناه الذي وضع له مثل حمار واسد وامير
المؤمنين وقوله تعالى اذا امرأته واذا جاء نصر الله ونظائر ذلك حصول العلم الضروري بالحقيقة بغير اشكال ولا حاجة الى نظر واستدلال
ولم يجب مثل ذلك وكيف وقف الوضع في هذا الموضع على الاستدلال ولم يعهد مثله في باب الحقيقة فان قيل اثبات الوضع بطريق الاستدلال
معروف من الفقهاء والاصوليين ولم ينكره احد منهم وكيف يمكن انكار ذلك في خصوص الوضع ولا فرق بينه وبين غيره من المطالب
فكما جاز ذلك في غير الوضع جاز فيه الخ ما ذكرته هناك قلنا ذلك يجري في المجاز حرفا بحرف وبالجملة فنحن لا نجد فرقا بين اثبات
المجاز بالدليل واثبات الحقيقة فان جاز احدهما جاز الاخر وان امتنع امتنع والتفصيل بينهما تحكم بين الامرين
وليس للسيد ان يقول ان الحقيقة في جميع الالفاظ يعرف بالنص او الضرورة ايضا كالمجاز من دون حاجة الى نظر واستدلال
اذ لو كان كذلك لزم ان يكون المسائل التي ادعى السيد فيها الاشتراك على خلاف المشهور كمسألة الفاظ العموم ومسائل الامر والنهي
ضرورية معلومة لنا بالضرورة او منصوصا عليها في اللغة وذلك باطل بالضرورة وايضا لو كانت تلك المسائل ضرورية لما وقع فيها
الخلاف والخلاف فيها ظاهر معروف ثم ان ما ذكره انما يدل على ان اللفظ مشترك بين الجميع واما ان ظاهر الاستعمال هو
الاشتراك والوضع للجميع فليس فيما ذكره دلالة عليه قطعا كما لا يخفى واما ما طالب به السيد خصمه ثانيا من الدلالة على اتحاد كيفية
الاستعمال ففي ذلك كلام قريب من التحقيق فان ظاهر الاستعمال انما يقتضي الحقيقة في المتعدد فانما يقتضيه مع اتحاد كيفية الاستعمال
واما مع الاختلاف فلا قوله واما المطالبة لنا بان ندل على ان كيفية الاستعمال واحدة فان لم نرع ذلك في الاستدلال
فلزمنا الدلالة عليه وانا ادعينا الاستعمال ولا شبهة فيه ومن ادعى ان كيفية مختلفة فعليه الدلالة قلنا متى كان اتحاد الكيفية
شرطا في دلالة الاستعمال وجب عليكم البيان وان لم تدعوه في الاستدلال فكان السيد جعل الدليل على الحقيقة نفس
الاستعمال واختلاف الكيفية مانعا من الدلالة ولذا طالب من جوز الاختلاف بالدلالة نظرا الى ان الاصل عدم وجود المانع
فيعمل المقتضي وهو الاستعمال عمله [illegible] ان يمنع ذلك ويجعل اتحاد الكيفية شرطا في الدلالة فلا يتم بالاستعمال الا مع العلم به
فان الشك في الشرط يستلزم الشك في المشروط قوله على انا لكن ادعى اختلاف كيفية الاستعمال لزمه ان الصيغة التي يراد بها الكلام

لا يستغنى عن مرتبة الخصوص أم زيد ان اللفظ يستعمل مجردا في العموم وفي الخصوص يفتقر الى قرينة ودلالة آه قلنا اولا زيد
الثاني قوله فهو محض الدعوى بناء على مذهب من يخالف فيه آه قلنا بان القرينة في محل النزاع لازمة على كل حال ولا يمكن وجها
برهة فان اللفظ متردد بين ان يكون مشتركا بين المعنيين او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر فلا ريب في ان استعماله في المعنى
المتردد بين الحقيقة والمجاز يحتاج الى نصب قرينة اما اذا كان مجازا فظاهر واما اذا كان حقيقة فلان المفروض ان اللفظ
مشترك بينه وبين غيره والمشترك لا يتعين ارادة احد معنييه الا بالقرينة وان كان ومع ذلك كيف يصح التمسك بالاصل
في نفي القرينة فان قيل المنفي بالاصل هي قرينة الدلالة التي هي من خواص المجاز دون مطلق القرينة قلنا بعد القطع بالاحتياج الى
القرينة المخالف للاصل تبقى القرينة بين انها قرينة الدلالة او قرينة التعيين ولا يتعين احدهما الا بدليل ولا ترجيح باعتبار
الاصل لتحقق المخالفة فيهما معا لا غيره كما هو المفروض على انا نقول الاصل عدم حصول الدلالة بمجرد اللفظ وان الثابت ليس الا
دلالته مع القرينة فيترجح كون القرينة قرينة الدلالة دون التعيين واما قوله فانا نتمكن من الدلالة على صحة ما ادعينا
من غير بناء على موضع الخلاف آه فقد مضى الكلام فيه فانا قد بينا ان الطريق الى المجاز ليس منحصرا في النوع المذكور وان هذه
الدعوى من المستدل خلاف المعروف منه ومن غيره في هذا الباب فلا نعيده ونقول ثانيا من وجوه ان كيفية الاستعمال مختلفة فان
استعمال اللفظ في المعنيين ليس على حد واحد في الاشتهار والندرة ولا ريب ان لكثرة الاستعمال اثرا بينا في الدلالة
ولا يمكن دعوى ان مشهور المعنى في الاستعمال والمعنى النادر الذي لا يتحقق ارادته من اللفظ الا قليلا متساويان في الفهم من اللفظ
وح فلا بد من بيان الكيفية في استعمال اللفظ في المعنيين حتى تعلم دلالة الاستعمال على الحقيقة فيهما واما عن الثالث فبما ذكره
من ان اتحاد الاصل في الاسماء والاشتراك فيها نادر واشتراك الحروف والافعال لا يجدي نفعا من ذلك ويمكن الجواب
ايضا بمنع اشتراك الافعال والحروف قوله والحروف كلها مشتركة كما يشهد به كتب النحو فانه انما يشهد بتعدد معاني الحروف
وهو لا يدل على الاشتراك الا اذا ظهر ترجيحه على المجاز وفي البناء عليه هنا والظاهر ان الحروف باسرها حقائق في معانيها
المعروفة التي يغلب استعمالها فيها غالبا كالالصاق من الباء للالصاق ومن للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية والواو للجمع والفاء للتفريق وهكذا
سائر الحروف فانها وان استعملت في معان متعددة الا ان المعنى الحقيقي منها واحد وهو معناه المعروف الذي وضع له اللفظ باتفاق
والباقية مجازات لندرة استعمالها فيها ووقوع الخلاف بين ائمة اللغة في ثبوت اكثرها كما يشهد به
النحو وغيرها قوله وكذا الافعال فان المستقبل والماضي مشتركان بين الخبر والدعاء والمضارع مشترك بين الحال والاستقبال والامر

مشترك

مشترك بين الوجوب والندب قلنا لا نسلم شيئا من ذلك فان الماضي والمستقبل وان استعملا في الخبر والدعاء
منهما موقوفا على القرينة قطعا ودعوى الاشتراك في مثل ذلك مكابرة بينة واما المضارع فقد وقع الخلاف في انه مشترك بين الحال والاستقبال
او حقيقة في احدهما مجاز في الآخر والاشتراك هو مذهب البعض ولا حجة فيه وقد ذهب جماعة من محققي النحاة منهم الشيخ الرضي
الى انه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال قال لانه اذا خلى من القرائن لم يحمل الا على الحال ولا يصرف الى الاستقبال الا بقرينة
وهذا شأن الحقيقة والمجاز وايضا من المناسب للحال صيغة خاصة كالماضي ثم قال وقيل هو حقيقة في الاستقبال لا في الحال
الحال حتى اختلف العلماء فيه وقال الحكماء ان الحال ليس بزمان موجود بل هو فصل بين الزمانين ولو كان زمانا لكان
واجاب عن ذلك بان الحال عند النحاة غير الآن [illegible] كونه زمانا [illegible] الآن من الزمان
سواء كان الآن ابعاض زمانا او الحد المشترك بين الزمانين ومن ثم [illegible] في قولك زيد يصلي مع ان بعض صلوته ماض
ما مضى وبعضها باق فجعلوا الصلاة الواقعة في الآنات الكثيرة المتتالية واقعة في الحال وبالجملة فالامر في المضارع ملتبس
الحال فيه مشتبه وليس الاشتراك فيه متفقا عليه ولا له دليل واضح يستند اليه ولا حجة الا ما يجمع عليه او امر ثابت بالدليل والظاهر
ان القائل باشتراك المضارع بين الحال والاستقبال من قال بترجيح الاشتراك على المجاز وقد بنى الامر على هذا الفرع على
ما تقرر عنده من حكم الاصل فلو بني الحكم في الاصل على ثبوت الاشتراك في الفرع المذكور كان فيه دور واضح واما الامر فالحال
فيه اظهر من ان يخفى فان الخلاف فيه مدلوله في غاية الظهور والجلاء والقول بالوجوب فيه هو المشهور من الاصوليين وبعضهم
والقول بالاشتراك فيه نادر جدا ومستنده ليس الا رجحان الاشتراك على المجاز فلا يصح البناء عليه هنا ثم انا لو سلمنا اشتراك
جميع الافعال والحروف فذلك لا يقتضي غلبة الاشتراك على المجاز لتثبت رجحانه عليه وانما يقتضي غلبته على الانفراد واللازم
رجحانه بالقياس اليه دون المجاز كما هو واضح واما عن الثالث فبانه ان كان المقصود رجحان الاشتراك على المجاز بوجود
الفوائد وفقد المفاسد من حيث ان الامر الذي كثر فائدته وقلت مفسدته يعم وجوده ويكثر وروده فيغلب على ما ليس كذلك مما كثر
مفسدته وقلت فائدته فيترتب عليه ان كثرة الفائدة وقلة المفسدة مظنة الغلبة في كلام الجميع والاكثر ان ذلك انما ينفع
في الاشتباه بالغلبة اما مع العلم بانتفائها كما في المشترك فلا يجدي المظنة كما ان مع الحكم بحصولها كما في المجاز لا يقدح انتفاء المظنة
او فقدان المظنة وان كان المقصود رجحان الاشتراك بنفسه وبدوران الفوائد وفقدان المفاسد مع
قطع النظر عن اقتضائهما الغلبة ترتبه عليه بعد تسليم جواز التعويل على مثل هذا الترجيح ان انما يصح لو لم [illegible] غلبة المجاز فان الظن

الحاصل من الاولوية ليس في مرتبة الظن الحاصل من الغلبة وكثرة الوقوع الا ترى ان من راى شخصا في موضع يكثر فيه الجاهل
ويقل العالم فانه يظن انه جاهل لكثرته وغلبته ولا يظن انه عالم لرجحانه واولويته كذا قيل واعترض عليه بان الامر هنا بالعكس اذ
الكثرة الغالبة توجب العلم بالاعتبار لكن الرافع حكمها يمتنع منه العدول عن الراجح الى المرجوح واما كثرة الوقوع فلا يفيد الا
الظن والفرق بين ما نحن فيه وبين مثال العالم والجاهل ظاهر فان الاولوية في العالم اولوية ذاتية والاولوية المقصودة هنا
اولوية [illegible] ثم قيل فالامر بان بعد تحقق الكثرة الوقوع يعلم ان الاشتراك ليس باكثر فائدة من المجاز والا لكان ذلك
الاكثر وقاعدة وح فلا اعتبار بما ذكر من الوجوه بل انما العبرة بما يقتضيه الكثرة الوقوع وقد يستدل على رجحان الاشتراك بان الالفاظ
اسماؤها وافعالها وحروفها مشتركة فانه ما من لفظ الا وهو مشترك بين معناه الذي وضع له وبين نفس اللفظ وهو بهذا الاعتبار
اسم على ما قاله النحاة في نحو قولهم من حرف جر وضرب فعل ماض ان من وضرب اسمان لهذين
والجواب عن ذلك يعلم مما سبق فان هذا انما يقتضي عموم الاشتراك وشموله والمقصود بيان غلبة الاشتراك على
المجاز وليس فيما ذكر دلالة على ذلك اذ لا يعلم من اشتراك الالفاظ كلها بين معنيين فلا رد ان المعاني التي صارت
الالفاظ بالقياس اليها مشتركة اكثر من المعاني التي هي بالقياس اليها مجازا فانه لو فرض ان المعاني المجازية اكثر لم
يكن في ذلك منافاة لعموم الاشتراك واحاطته بجميع الالفاظ ويمكن الجواب ايضا بمنع كون الالفاظ حقائق في نفسها
فان الثابت هو الاستعمال وهو اعم من الحقيقة والمجاز الا ان يبنى على رجحان الاشتراك على المجاز فان قيل المجاز يلزم
للعلاقة ولا علاقة بين اللفظ والمعنى قلنا العلاقة بينهما متحققة فان اللفظ دال على المعنى [illegible] وارد منه اللفظ كان استعمال اللفظ
المدلول في الدال فان قيل علامات المجاز محصورة وليس هذه منها قلنا اولا لا نسلم ان العلائق لتحقق الارتباط وحصول
مفهوم العلاقة سلمنا الحصر لكن [illegible] المجاورة في الخيال [illegible] بمثل هذا او لا ريب في مقارنة اللفظ للمعنى بحسب التصور وكذا
السببية فان اللفظ سبب لحصول المعنى في الذهن والمعنى مسبب عنه فلا يستبعد كان استعمال اللفظ المسبب في السبب
ويدل على ان اللفظ مجاز في نفسه لا حقيقة تبادر المعنى من اللفظ عند الاطلاق دون اللفظ اذ لا ريب في ان المفهوم من
لفظ زيد عند الاطلاق هو الذات المعينة واما فهم نفس اللفظ بواسطة القرائن وتبادر الغير وتوقف الفهم على القرينة من دلائل
المجاز سلمنا ان اللفظ موضوع لنفسه ايضا لكن ذلك لا يقتضي الاشتراك حتى يلزم رجحانه على المجاز فان الاشتراك
من صفات اللفظ بالقياس الى المعنى على ما يقتضيه تعريفهم للمشترك بانه اللفظ بالنظر الى المعنى ومتعدد المعنى وتقسيم متعدد المعنى
الى المشترك والحقيقة والمجاز وغيرها وحمل المعنى في كلامهم على ما يتناول اللفظ بعيد وقد بان انه لا ريب في ان نحو

الكلمة

الكلمة والكلام والجملة والاسم والفعل والحرف والقول واللفظ وغيرها مما لا يحصى موضوعة للالفاظ دون المعاني
كلامهم على ما يعم اللفظ لا بد منه ولا مفر عنه وايضا فالمعنى ما يقصد من اللفظ ولا ريب في انه يعم اللفظ فالاولى ان
الظاهر من المعنى ما يغاير اللفظ بالذات ولو كان لفظا فيدخل اللفظ الموضوع للفظ كالالفاظ المذكورة و
الموضوع لا شيئا المغاير بالذات وان حصل بالاعتبار سلمنا ثبوت الاشتراك في اللفظ بواسطة دخوله
لكن مقتضى ذلك ترجيح الاشتراك بالمعنى الاعم الشامل لكل من [illegible] وهو خلاف المدعى وان [illegible]
والسبب عن وضع اللفظ لما يغايره خاصة فما دل عليه الدليل وهو رجحان الاشتراك بالمعنى الاعم غير المدعى
الاشتراك بالمعنى الاخص اي الحاصل من الوضع للمعنى المغاير لا يدل عليه الدليل المذكور والحاصل ان [illegible]
فقضت الرجحان فانما يقتضيه على الوجه الذي تحققت الغلبة ان عاما فعام وان خاصا فخاص والوجه
[illegible] بما يعم اللفظ والمعنى فينبغي ان يكون اللازم منه كذلك ولا ريب في كونه خلاف المقصود [illegible]
الاول ان محل النزاع في هذه المسألة على ما صرح به الامدي هو اللفظ الخالي عن النص والعلامة اذ لا ريب في ان
مع وجود احد الامرين يتعين الحكم بالحقيقة او المجاز ولا يبقى الشك في تحقق الوضع وعدمه وقد ذكروا ان من علامات الحقيقة
والمجاز تبادر المعنى وعدمه او عدم تبادر الغير وتبادره وصحة السلب وعدمها وهذه العلامات لا تكاد تنفك شيء من الالفاظ
لان الحصر فيها دائر بين النفي والاثبات وذلك لانه اما ان يتبادر المعنى او لا يتبادر واما ان لا يتبادر غير المعنى او
يتبادر واما ان لا يصح سلب المعنى او يصح وان كان الاول وجب الحكم بالحقيقة لوجود علاماتها والا فالمجاز
وح فلا يبقى لهذا البحث موضوع يتنازع فيه لانتفاء الواسطة بين النفي والاثبات والجواب عن ذلك من وجوه الاول
ان هذه العلامات انما تتمشى بالنسبة الى الالفاظ المأنوسة الدائرة على السنة اهل العرف المستعملة في محاوراتهم واما غريب اللغة
وهي الالفاظ المهجورة في استعمالات العرف فلا يمكن اثبات كونها حقائق او مجازات بهذه العلامات فان عدم تبادر
المعنى في مثل هذه الالفاظ لعدم حصول السبب المقتضي للتبادر وهو الغلبة والاشتهار لا لانتفاء الوضع حتى يدل على المجاز وكذا عدم
صحة سلب المعنى فيها [illegible] لجهالة العرف بمعاني تلك الالفاظ لا لكونها حقائق فيها عندهم حتى يدل على الحقيقة وهذا
ظاهر [illegible] ان الاستدلال بالتبادر وعدم صحة السلب على الحقيقة فرع العلم بها وكذا الاستدلال بعدم التبادر و
صحة السلب على المجاز وح فعلامة الحقيقة هو العلم بتبادر المعنى وعلامة المجاز هو العلم بعدم تبادره وصورة الجهل بالتبادر وعدمه

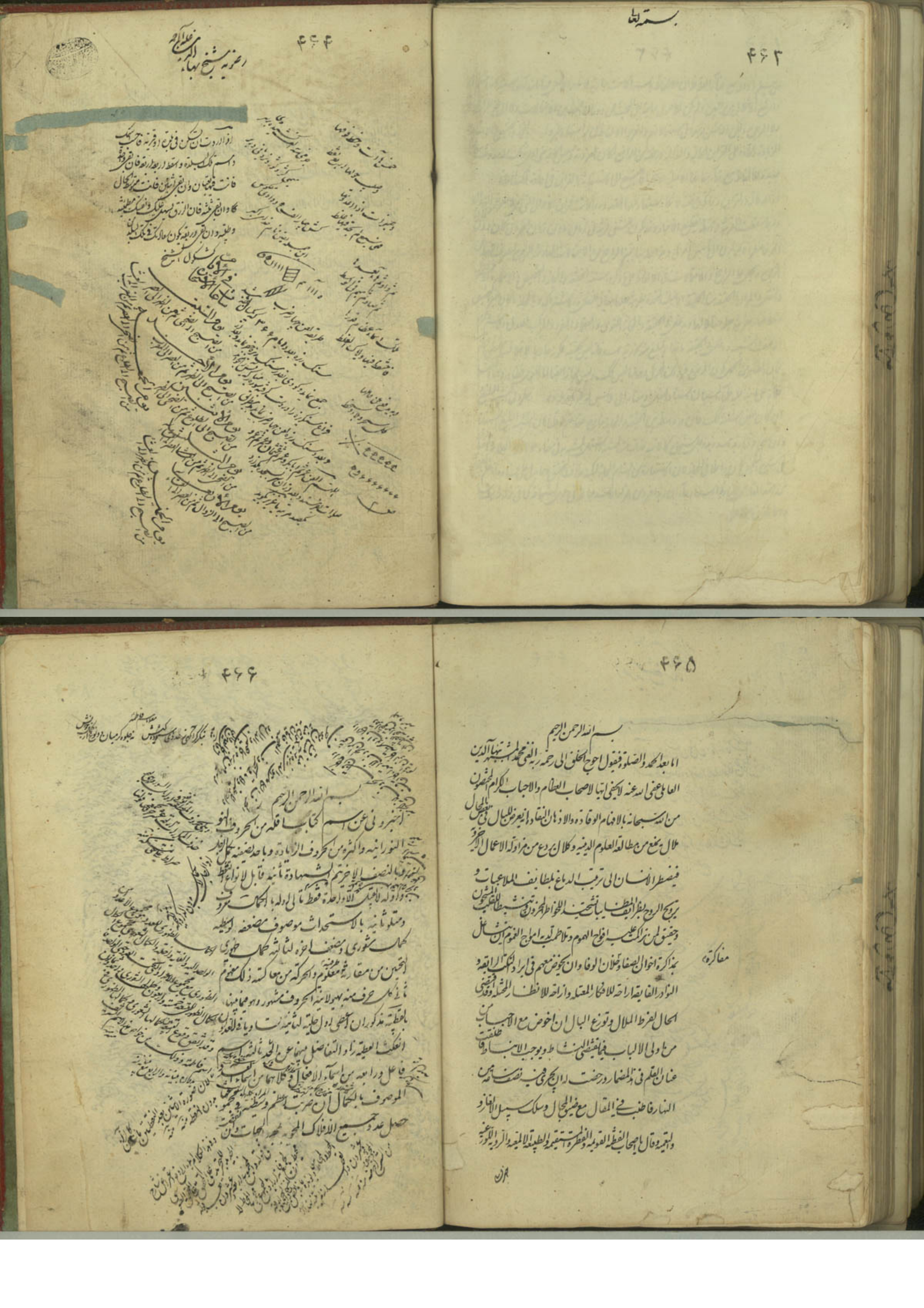
وكذا صحة السلب وعدمه والتعبير بها واسطة منها الا في التبادر وعدمه ان والشك فيه غير معقول فان الشك
فهم المعنى من اللفظ او لم يفهم فكيف يتصور التعبير في ذلك لانا نفهم المعنى عند سماع اللفظ مع الشك في انه المتبادر من اللفظ
مستقلا مما هو خارج عنه وهذا كثير وكذا ترى انه كثيرا ما يقع النزاع بين العلماء في تعيين مدلولات الالفاظ كما في
والنهي والعموم والخصوص وغيرها فان الظاهر ان الامر للوجوب بمعنى انه المتبادر من صيغته ليس الا الطلب الحتمي
نفهم بواسطة القرائن والعادات العامة والخاصة ومن لم يرجح احد الامرين يلزمه التوقف في مثل ذلك وهو
الثالث ان الاستدلال بهذه العلامات انما يصح مع انتفاء المعارض من نص وعلامة اخرى فاما مع
فانه يحصل الشك قطعا ولا يمكن الجزم بمقتضى تلك العلامة بل يحكم فيه بمقتضى الاصل من رجحان المجاز او الاشتراك
انتفاء الواسطة في علامة التبادر مبني على ما ذكره بعض الاصوليين من ان علامة الحقيقة تبادر المعنى من اللفظ
وعلامة المجاز عدم تبادره او ان علامة الحقيقة عدم تبادر غير المعنى وعلامة المجاز تبادر غيره منه وقد عرفت مما سبق ان
ذلك خلاف التحقيق وان الصحيح ان علامة الحقيقة هو تبادر المعنى من اللفظ وعلامة المجاز تبادر غيره منه والواسطة فيهما ظاهرة
حكم الامر وح يستقيم الكلام في صحة السلب خاصة وقد عرفت الجواب الثالث اذا استعمل اللفظ في معنيين لا يعلم كونه حقيقة
فيهما فاما ان يعلم انه حقيقة في احدهما او لا يعلم ذلك وعلى الاول فاما ان يعلم المعنى الحقيقي المقطوع بعينه او لا فهذه صور
ثلث الاولى ان يعلم انه حقيقة في معنى بعينه ويشك في الاخر انه حقيقة ايضا لكونه مشتركا او مجاز لكونه حقيقة ومجاز
ولا ريب ان التحقيق في هذه الصورة يتبع النزاع المتقدم الثانية ان يعلم انه حقيقة في احد المعنيين لا بعينه مع الشك في الاخر
والظاهر دخول هذه الصورة في محل النزاع السابق فان تقرر الادلة من الجانبين ليس منوطا على تعيين المعنى الحقيقي وتميزه من ...
وقد يقال ان عدم التميز بين المعنيين يقتضي الاشتراك اذ كان التردد فيهما مسببا عن غلبة استعمال اللفظ في المعنيين واشتهاره فيهما
وهذا انما يتحقق في الالفاظ الدائرة بالنسبة الى العادة المشهورة واما الالفاظ الغريبة والمعاني المهجورة فلا يحصل الذهن
فيها تردد وبهذا المعنى نعم يحصل فيها التردد لا من الشك في تحقق الوضع لغة لهما او لاحدهما خاصة وهذا التردد لا يدل على الاشتراك
بالضرورة فان اريد ان عدم التميز يقتضي تردد الذهن بالمعنى الاول منعنا الاول فان عدم التميز بين المعنيين عدم الفرق
بين ما هو موضوع له حقيقة وما هو مشكوك فيه من حيث الجزم بالوضع والتردد فيه لا يقتضي تردد الذهن منهما بمعنى تساويهما في الفهم
وانتفاء التبادر من احدهما اذ قد لا يسبق الى الفهم شيء من المعنيين عند سماع اللفظ لغرابة اللفظ وهجر المعنى مع الشك في الوضع

والمطرد منها ... بجدانه فقد ... او لا امر ... سابقا ... في العرف انما ... الشك بعينه ... وجود المعارض ... ولا مذهب ملك ان

وان

وان اريد ان عدم التميز يقتضي التردد بالمعنى الثاني منعنا الثانية فان تردد الذهن بمعنى الشك في الوضع لهما او لاحدهما لا يقتضي الجزم بالوضع
لهما ضرورة الثالثة ان لا يعلم انه حقيقة في احدهما لا بعينه ولا بعينه وهذه الصورة ايضا خارجة عن محل النزاع لرجوعها الى الثانية
بعد سقوط احتمال كون اللفظ مجازا في المعنيين لاقتضائه كونه مجازا لا حقيقة له وهو اما ممتنع او ممكن غير واقع او قليل نادر لا يحمل
عليه المشتبه فانه متى بطل هذا الاحتمال فيه دار الامر بين ان يكون حقيقة في المعنيين او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر فيرجع الى
الثانية لان بطلان كونه مجازا فيهما انما يقتضي حقيقة في احدهما من غير تعيين الثالث ذكر بعض المحققين ان الاقوال فيما اذا دار
اللفظ بين الحقيقة والمجاز اربعة الحقيقة مطلقا والمجاز كذلك والتفصيل بالفرق بين المتحد والمتعدد والتحقيق ان الاقوال في
المسئلة لا تزيد على قولين الحقيقة مطلقا والتفصيل فاما القول بالمجاز فلم نجده لاحد من الاصوليين وربما نسب الى الفاضل المحقق
جمال الملة والدين في حواشيه على شرح المختصر وكلامه فيها ليس بصاف في ذلك فانه ذكر في مسئلة المشتق عند الفاضل الحاجبي
احتجاج من قال بالحقيقة بالاصل ما هذه عبارته واعلم ان ما ذكره المحشي في تتميم الاستدلال جيد يندفع به جواب الشارح لكن
الاصل في الاطلاق وان كان مشهورا في كتبهم الا ان ظني ان هذا الاصل لا اصل له ولا ينبغي الاعتماد عليه ولا اقل
من يمكن الاستناد اليه كيف وانهم صرحوا بان المجاز اكثر اللغة واتفقوا على انه ابلغ من الحقيقة فكيف يحصل بمجرد استعمال اللفظ في معنى
الظن بانه معنى حقيقي له هذا كلامه ولا دلالة فيه على ان مذهبه ترجيح المجاز فضلا عن رجحانه على الحقيقة على الاطلاق بل ظاهره
المنع مطلقا او في صورة تعدد المعنى لا مطلقا كما يقتضيه المقام وظاهر قوله فكيف يحصل بمجرد استعمال اللفظ في معنى الظن بانه معنى
حقيقي له فان الحقيقة في صورة الاتحاد ليس بمجرد الاستعمال بل الاستعمال مع الاتحاد كما مر مفصلا واما القول بعدم دلالة الاستعمال
فقد عرفت ان ذلك مما وهمه قول الفقهاء والاصوليين الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز وقد حققنا الكلام في ذلك على وجه
يندفع معه الوهم المذكور فاذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز رجح الحقيقة وكذا اذا دار بينها وبين النقل او التخصيص
او الاشتراك او الاضمار لما كان الغرض الاصلي من احداث اللغات ووضعها التوصل بها الى تحصيل الاغراض والمطالب
المتوقفة على التفهيم والتفهم والدلالة على ما في الضمير بسهولة من دون تجشم نصب قرينة ولا استعانة بكتابة او اشارة
او غيرهما كان حقائق الالفاظ ومعانيها الموضوع لها ما يحصل به تلك الاغراض والمطالب بعد تحقيقها المقتضى الفائدة المقصودة
في الوضع بمقتضى حكمة الواضع وتركت الالفاظ في ابتداء وضعها بكذا كان الامر فيها على ذلك استصحابا للامر الثابت الى

ان يعلم زواله مع بقاء العلقة فان الالفاظ باسرها كانت جارية على ما هو الاصل فيها ابتداء واستمرت هذه الى
ان وقع الاختلال بين البين ولم يكن للاصول حاجة الى البحث عن دوران اللفظ بين الاحتمالات ولا الى تمييز الراجح منها
ولا المرجوح ولكن الناس توسعوا في استعمالاتهم واخرجوا الالفاظ عن مواضعها وغيروها بالتجوز والتخصيص والاسقاط او
الزيادة اعتمادا على القرائن الحالية والمقالية ورخصة من الواضع لمكان الضرورة وسبيل الكناية حتى ادى ذلك الى حدوث معان
جديدة للالفاظ مع بقاء معانيها الاصلية او هجرها فاحتيج الى الاستعانة بالقرائن في افادة تلك المعاني
اذ الدلالة والقرائن ربما تكون خفية لا يكاد يستفاد معها المقصود وربما كانت قرائن الاحوال التي هي في معرض الزوال
وربما سقطت القرينة بواسطة تقطيع الاخبار وقد يكون الشيء قرينة في زمان دون زمان اخر وفي مكان دون
اخر فاضطر الاصوليون الى تأسيس اصول وضوابط بها يتميز الراجح من الاحتمالات المتعارضة للترجيح ليعرف اللفظ عن
المرجوح ويحمل على الراجح والاحتمالات في الالفاظ على ما ذكروه ستة الحقيقة والمجاز والتخصيص والاضمار والاشتراك
والنقل والمراد بالحقيقة هنا الحقيقة الاصلية المتحدة بقرينة جعلها مقابلة للنقل والاشتراك وبالمجاز ما كان بغير التخصيص
والاضمار بقرينة جعله مقابلا لهما ويدخل في الحقيقة والمجاز اللغوي والعرفي والمفرد والمركب لصدق الاسم وعدم
الوصف والتشبيه ويدخل في الحقيقة ما عدا التشبيه البليغ نحو زيد اسد فانه ليس بحقيقة لكونه جاريا على خلاف مقتضى الظاهر
فان الظاهر من الحمل كون الموضوع فردا من المحمول وهو هنا ليس كذلك وليس بمجاز ايضا اما اللغوي فظاهر واما العقلي
فلانه على ما نبه عليه علماء البيان اسناد الفعل او معناه الى ما ليس له بغير ما هو له وهو مطرد في التشبيه البليغ
ان كان بعض امثلته كذلك فانه هو واسطة بين الحقيقة والمجاز خارج عنهما نعم لو قلنا بان التشبيه البليغ استعارة
وان معنى قولنا زيد اسد زيد رجل شجاع كالاسد فحذف منه المشبه واستعمل المشبه به في معناه على ما ذكره العلامة التفتازاني
في شرح التلخيص كان داخلا في المجاز لان الاستعارة من اقسام المجاز لكنه خلاف التحقيق ومما يدل على فساده انا نعلم بالضرورة
من قصد القائل بان زيد اسد ادعاء ان زيدا فرد من افراد الاسد مبالغة في دعوى الشجاعة كما في قوله رايت اسدا
وانما الفرق بينهما ان



بسم الله الرحمن الرحيم

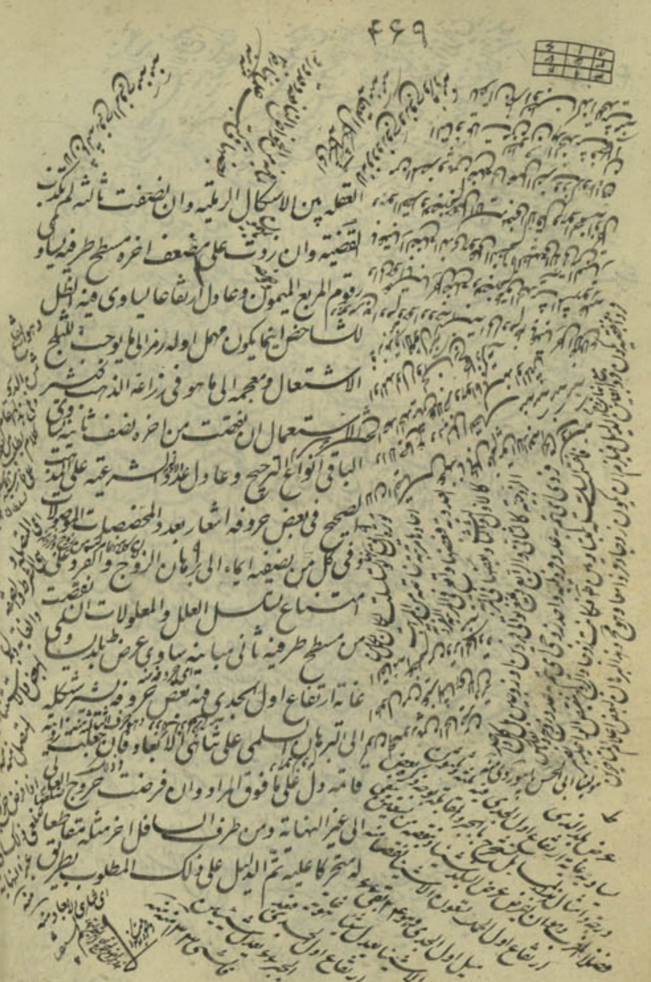
اما بعد الحمد والصلوة فيقول احوج الخلق الى رحمة ربه الغني محمد المشتهر ببهاء الدين
العاملي عفى الله عنه لا يخفى ايها الاصحاب العظام والاحباب الكرام المخصوصون
من الله سبحانه بالافهام الوقادة والاذهان النقادة انه يعرض للبال في بعض الحال
ملال يمنع من مطالعة العلوم الدينية وكلال يردع من مزاولة الاعمال الاخروية
فيضطر الانسان الى ترتيب الدماغ بلطايف الملاعبات و
ترويح الروح بظرايف المطايبات تشحيذا للخواطر المحزون وتنشيطا للقلوب المشحون
وتشوق لمن تراكمت عليه افواج الهموم وتلاطمت لديه امواج الغموم ان يشتغل
بمذاكرة اخوان الصفا وخلان الوفا وان يخوض معهم في ايراد النكت الرايقة و
النوادر الفايقة اراحة للافكار المعتلة واراحة للانظار المختلة وقد اقتضى
الحال لفرط الملال وتوزع البال ان اخوض مع الاحباب من
من اولى الالباب فيما يقتضي النشاط ويوجب الانبساط فاطلقت
عنان القلم في هذا المضمار ورخصت له ان يجري في نصف ساعة من
النهار فاطنب في المقال مع ضيق المجال وسلك سبيل الالغاز
والتعمية وقال يا اصحاب الفطنة القويمة والفطرة المستقيمة والطبيعة اللامعة والروية الكورزعية

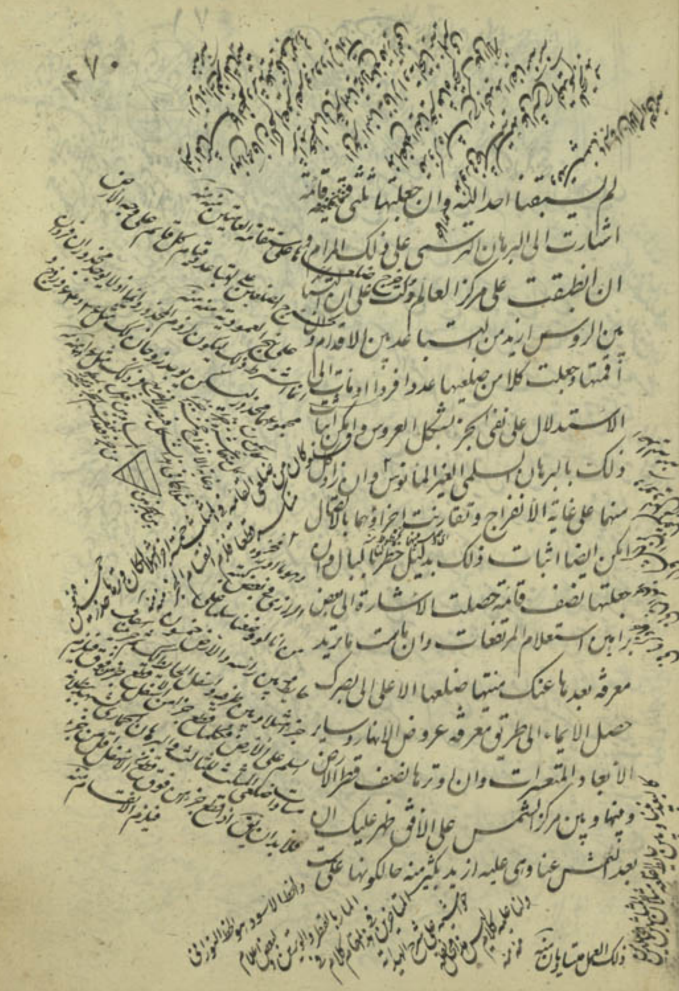
في الهامش: مفاكرة

اعراز

من مربعا الرابع عقيم ضروب الشكل الثالث تبقى عدد
النصف يا الموجهات احد نصفيه فرد يعادل عدد
الاعراض والنصف الاخر زوج يعادل عدد العقول
وهذا مما لا ريب فيه وان كان يحجب الظاهر عن معقول
كله يساوي انحطاط الشمس عن الافق في اخر غروب
الشفق واول الصبح الكذوب في مضروب صدره
في ضعف عجزه انحقق فيه معكوس الطلوع والغروب
ان اضعفت ثانيه الى ضعف ثالثه ساوي الحروف
الممهوسة وان طرحت منه مكعب ثانيه عادل المنازل
الجنوبية حرفان منه متفارقان يعادلان الاطراف
وطبقات العين وحرفان متعانقان يساويان
اركان حساب الخطاين مكرر نصفه في مضروب اليه يستقي
عقد فردا فان قلبته فهو طاير معهود ان زدت على مربع
اوله مهمله الا النصف ثانيه عادل عظام يد الانسان
وان نقصت من مكعب الاسنان ثالثه نصف اوله
ديه كل من مقاديم الاسنان نصفه يساوي ما يجب فيه

الركوة وثلثه يعادل الحيل به الركوه مضعفا اوله عدد
انواع البخار ومكعبا اخره كعدد المكبرات في فرض
الليل والنهار مضروبه في طرفيه يساوي اب وث
بنات ومضروب وسطيه في ثانيهما كنصف الاخوة
العشره والثمانية مع الست زوجات ان اضعفت
اخره الى اوله ساوي احوال المسند اليه وان نقص من اربعة وعشرين
ثانيه مع ثالثه عادل عدد من يحجر عليه في الشرع
ان ضعف رابعه ساوي كلم المجازات وان زدت
على مربع ثالثه نصفه عادل علاقات المجاز وان
نقصت من مربع اوله خمس اخره يبقى عدد صور
المرصودة وان زدت ثانيه على طرفيه حصل عدد المشهور
من العروق المفصودة مجموع اخريه يساوي عدد
مقادير النبضات وثلثا اوليه بعدد الاجناس
العالية للحميات ان ضممت الى طرفيه مربع بعضه يساوي
بعض الاعداد التامه وان زدت عليهما وسطيه عادل عدد
الوف العوالم كما اشتهر على السنة العارفين بكليه كل







راس ولاح لديك ان تراكم البخار هو الموجب للاحساس
بما لا يقتضيه القياس وان وصلت بين ضلعيها بخط موازن
للاخر مماس لها مخرج في الجهتين امكن اقامة ادلة
عديدة على تساوي زوايا كل مثلث لقائمتين وفيه
حرف على صورة شكل ان اخرجت قطره اشار الى نفي
الجزء بوجه سنح لنا وهو لزوم مفسدتين اعني تلاقي الخطين
قبل المرور بالمركز وعلى نقطتين وان انصفت ورتبه
نقطة اشار الى نفيه بوجه ما وجدا عجب منه قط وهو
هو لزوم جواز كون القطر الفلك الاعظم ثلثة اجزاء فقط
وان ماس محيطه وسط ثاني الحروف اشعر بدليل المتكلمين
على اثبات الجزء كما هو مشهور واومى الى شبهة
الطفرة من لزوم انفراج الحادة قبل قيامها كما هو على
الالسنة مذكور وان موازاة اعظم منه وتحرك حتى ماسه
تبين لك غلط صاحب المواقف في قدر غلط المهمات
وتعجب من موافقة المحقق الدواني له في امثال هذه التوهمات
وان تحرك الداخل ضعف الخارج حصلت للخارج الاشارة

الى اصل الكبيرة والصغيرة الذي اخترعه سلطان
المحققين وقد لم يسبقه احد من المتقدمين والمتاخرين
وان ساويت بين وتري قوسين منهما ظهر عليك
ان سهم قوس الخارج اقصر وان الطالع من كل
المنار الماء في اعلى المنارة اقل وفي اسفلها اكثر وفيه
حرف ان فرضت خروج ذيله الى غير النهاية اشار
الى برهان التطبيق للاتناهي في جهة او جهتين وان اقمت على
طرفه عمود العمودين وصلت بينهما اشار الى توازن
الارض بذي العمودين وفيه حرف ان وصلت بين
المخرجين بخط مخرج الى الف وسنح فما زاد حصل الاذعان
بان مساحة ظرف ما زيد بكثير من مساحة مثلث قاعدته
سهم قندو رأسه بغداد ولنقتصر على هذا القدر من
الاطناب في ذكر اوصاف ذلك الكتاب والعاقل
تكفيه الاشارة والجاهل لا ينفعه الف عبارة

